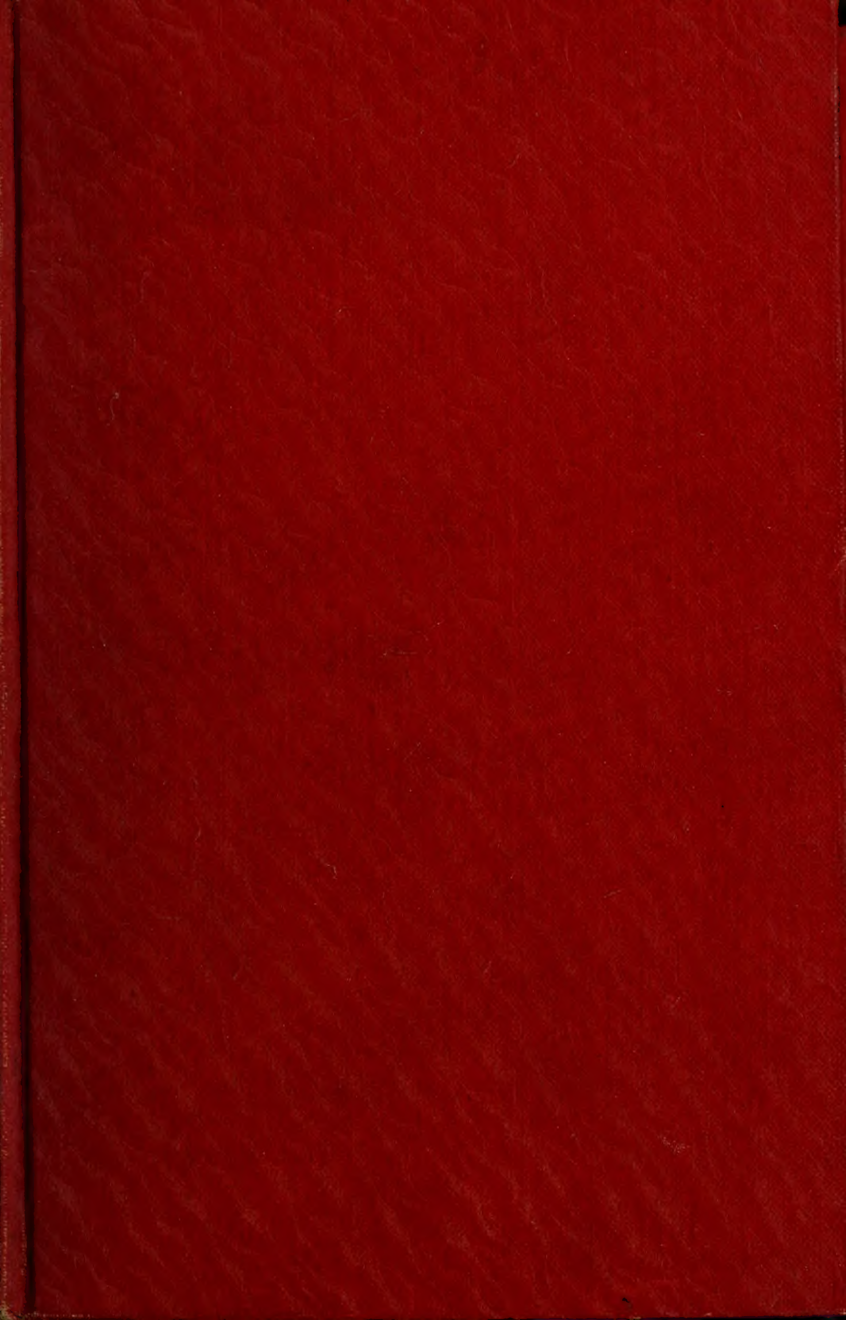
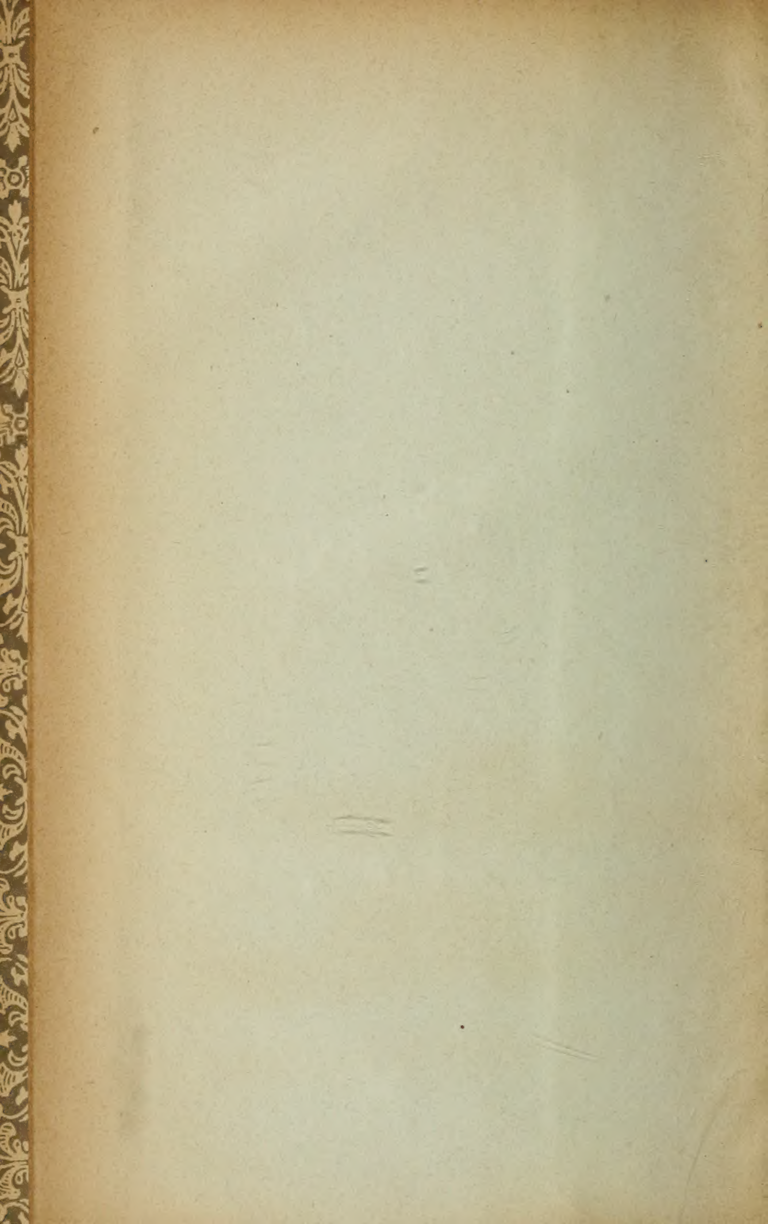








Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

La " Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique ", inaugurée en 1897, réalise lentement, mais persévéramment, son programme qui était de reprendre, avec les seules ressources de l'initiative privée, le projet confié jadis par Léon XIII aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenrœther, à la suite de la lettre pontificale sur les études historiques, — savoir la composition d'une « Histoire ecclésiastique universelle, mise au point des progrès de la critique de notre temps ».

La matière a été distribuée en une série de sujets capitaux, chacun devant constituer un volume indépendant, chaque volume confié à un savant sous sa propre responsabilité. On n'a pas eu l'intention de faire œuvre pédagogique et de publier des manuels analogues à ceux de l'enseignement secondaire, ni davantage œuvre de vulgarisation au service de ce que l'on est convenu d'appeler le grand public : il y avait une œuvre plus urgente à faire en matière d'histoire ecclésiastique, une œuvre de haut enseignement.

Le succès incontesté des volumes publiés jusqu'ici nous a prouvé que ce programme répondait au désir de bien des maîtres et de bien des étudiants de l'enseignement supérieur français, autant que de bien des membres du clergé et de l'élite des catholiques.

Les origines du catholicisme.

Le christianisme et l'empire romain.

Les églises du monde romain.

Les anciennes littératures chrétiennes.

La théologie ancienne.

Les institutions anciennes de l'Église.

Les églises du monde barbare. — Les églises du monde syrien.

L'église byzantine. — L'État pontifical.

La réforme du XIe siècle. — Le sacerdoce et l'Empire.

Histoire de la formation du droit canonique.

La littérature ecclésiastique du moyen âge.

La théologie du moyen âge. — Les institutions de la chrétienté

L'Église et l'Orient au moyen âge.

L'Église et le Saint-Siège de Boniface VIII à Martin V.

L'Église à la fin du moyen âge.

La réforme protestante. — Le concile de Trente.

L'Église et l'Orient depuis le XVe siècle.

La théologie catholique depuis le XVIe siècle.

Le protestantisme depuis la Réforme.

L'expansion de l'Église depuis le XVIe siècle.

L'Église et les gouvernements d'ancien régime.

L'Église et les révolutions politiques (1789-1870).

L'Église contemporaine.

Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique

Volumes parus :

Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose, par M. Paul ALLARD. *Huitième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Histoire des Dogmes, par M. J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. Trois volumes.

— **I. La théologie anténicéenne.** *Neuvième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

— **II. De saint Athanase à saint Augustin** (318-430). *Septième édition.* 1 vol. in-12 . . . . **10 fr.**

— **III. La fin de l'âge patristique** (430-800). *Cinquième édition.* 1 vol. in-12.. . . . . **10 fr.**

Anciennes Littératures chrétiennes : I. La Littérature grecque, par Mgr Pierre BATIFFOL. *Quatrième édition. Epuisé.*

Anciennes Littératures chrétiennes : II. La Littérature syriaque, par M. Rubens DUVAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Afrique chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition. Épuisé.*

L'Espagne chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Angleterre chrétienne avant les Normands, par Dom Fernand CABROL, abbé de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Les Chrétientés celtiques, par Dom GOUGAUD, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . **10 fr.**

Le Christianisme dans l'Empire perse, sous la dynastie Sassanide (224-632), par M. J. LABOURT, docteur en théologie et docteur ès lettres. *Deuxième édition.* 1 volume in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église byzantine, de 527 à 847, par le R. Père PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption. *Troisième édition.* 1 volume in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église et l'Orient au Moyen Age : les Croisades, par M. Louis BRÉHIER, professeur d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12.. . **10 fr.**

Les Papes d'Avignon (1305-1378), par G. MOLLAT, professeur à l'Université de Strasbourg. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12. **10 fr**

Le Grand Schisme d'Occident, par M. L. SALEMBIER. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église romaine et les Origines de la Renaissance, par M. Jean GUIRAUD. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. **10 fr.**

Les Origines du Schisme anglican (1509-1571), par M. J. TRÉSAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

Bibliothèque

de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

II

DE SAINT ATHANASE A SAINT AUGUSTIN

(318-340)

NIHIL OBSTAT

A. AUBONNET,
censor deput.

IMPRIMATUR

Le 30 novembre 1908
en la fête de S. André, apôtre.

✝ Pierre Card. COULLIÉ,
Arch. de Lyon et de Vienne.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 4 decembris 1908.
P. FAGES,
v. g.

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

PAR

J. TIXERONT

II

DE SAINT ATHANASE A SAINT AUGUSTIN

(318-430)

HUITIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA, Éditeur

RUE BONAPARTE, 90

1924

AVANT-PROPOS

L'objet de ce volume est de conduire l'histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne depuis saint Athanase jusqu'à la mort de saint Augustin.

La date de 430, adoptée ici comme point de coupure entre les tomes deuxième et troisième de cette étude, offrait de multiples avantages qu'il est inutile d'énumérer. Elle présente l'inconvénient de séparer de l'histoire des controverses pélagiennes celle des disputes semi-pélagiennes qui en sont la continuation et dont saint Augustin a vu les commencements. A cet inconvénient je n'ai trouvé nul remède. Admettre dans le présent volume l'histoire du semi-pélagianisme eût été le grossir démesurément. C'eût été aussi anticiper de près d'un siècle sur l'ordre chronologique auquel il y a des raisons de rester fidèle. Le plus simple est que le lecteur veuille bien considérer le futur volume — quand il l'aura entre mains — comme faisant étroitement suite à celui-ci, et prendre la peine de s'y reporter quand la chose sera nécessaire.

Les principes qui ont dirigé la composition de la *Théologie anténicéenne* ont aussi présidé à celle du présent ouvrage. J'ai procédé par tableaux d'ensemble, et, après avoir traité des controverses spéciales soit à l'Orient soit à l'Occident, décrit, en deux chapitres généraux, l'état des doctrines chrétiennes au IVe siècle, soit dans l'Église grecque, soit dans l'Église latine, en prenant pour point de départ ces doctrines elles-mêmes. Exception a été faite seulement pour les Pères syriens, isolés dans leur langue, et pour saint Augustin qu'il fallait mettre hors cadre. La table analytique des matières tiendra compte de cette disposition. Rédigée en partie double, elle permettra, pour la période qui va de 318 à 430, ou de reconstruire l'enseignement total de chaque écrivain sur les divers points de la théologie, ou de retrouver l'expression de chaque point de la doctrine dans les écrivains qui en ont traité.

Lyon, janvier 1909.

HISTOIRE DES DOGMES

DE SAINT ATHANASE A SAINT AUGUSTIN

INTRODUCTION

Avec le IVe siècle commence, dans l'histoire des dogmes, ce que l'on est convenu d'appeler la période des grandes controverses. L'Église cependant avait connu, avant l'arianisme, des conflits doctrinaux importants qui avaient agité sa foi : même au milieu des persécutions, nous l'avons vu, l'esprit chrétien n'est pas resté inactif. Mais ces controverses, si l'on excepte celle du gnosticisme, n'avaient pas provoqué de ces troubles profonds qui bouleversent pour longtemps une société ; elles n'avaient pas occasionné de ces grandes réunions d'évêques si fréquentes depuis, et groupant au même lieu la moitié de l'Église. Empêchée par sa situation vis-à-vis de l'État et par la pénurie de ses ressources de manifester sa puissance d'enseignement dans des assemblées plénières — auxquelles d'ailleurs on ne paraît pas avoir songé, — c'est par l'autorité de son magistère quotidien, renforcée parfois de celle de conciles régionaux, que cette Église

avait éliminé de son sein les erreurs qui cherchaient à s'y glisser, et tracé aux fidèles la ligne de leur croyance. Après la paix de Constantin, cet état de choses fut modifié. L'existence et la vie matérielle de la société chrétienne étant désormais assurées, le cauchemar des persécutions définitivement écarté dans l'empire, certains esprits se portèrent, chez les Grecs surtout, avec une curiosité avide à l'examen de leurs croyances religieuses, et, continuant l'œuvre commencée par les alexandrins, s'efforcèrent de découvrir de plus en plus, dans la langue et les concepts abstraits de la philosophie, des concepts et des formules capables de traduire les données de leur foi. Or il était impossible que, dans ce travail, il ne se produisît pas des méprises, qu'il ne s'y énonçât pas des contre-vérités, et d'autant plus dangereuses qu'elles étaient le fait d'hommes plus instruits ou plus influents. C'est ce qu'on a appelé les *grandes hérésies :* grandes non seulement par leur objet, mais surtout par les mouvements qu'elles ont suscités, les déchirements qu'elles ont occasionnés, par les champions qui se sont mêlés à ces querelles, par les écrits qu'elles ont provoqués et les décisions qui les ont closes. A ces hérésies en effet l'Église n'opposa plus seulement l'autorité de son magistère ordinaire : elle opposa la force de ses évêques assemblés et de ses conciles. De leurs décisions et des études qui les ont préparées ou suivies les dogmes trinitaire et christologique, le dogme de la grâce sont sortis presque entièrement définis et achevés; d'autres, moins importants, en ont été singulièrement précisés et éclaircis.

Mais, par là même que le dogme se définissait, une sélection se fit dans les opinions ayant cours jusque-là, et beaucoup d'interprétations tombèrent qui s'étaient jusqu'alors produites sans obstacle. Pendant trois cents ans, une première poussée de recherches doc-

trinales avait multiplié dans tous les sens les aperçus et les solutions. Au IVe siècle, on commence à émonder cette végétation folle, et à retrancher ou mieux à laisser mourir les opinions reconnues caduques. Le dogme se resserre en se formulant. Ce n'est pas que l'on ne retrouve — et plus fréquemment qu'on ne le croit d'ordinaire — même dans les écrivains de cette époque, des restes des incertitudes et des bégaiements de l'époque précédente. Mais on constate en eux une certaine maturité d'esprit chrétien qui n'a plus rien de l'enfance, une certaine fermeté qui leur fait envisager les problèmes nouveaux avec une sérénité et une confiance toute viriles. Ces écrivains sont bien par excellence des *Pères de l'Église,* comme on a commencé à les désigner dès le Ve siècle. Hommes en grand nombre de haute culture et de haute sainteté, ils ont vraiment nourri l'Église de leur doctrine et de leurs enseignements. Aucune époque de son histoire n'égale à ce point de vue celle qui va du IVe au milieu du Ve siècle, de saint Athanase à saint Léon. Dans les siècles suivants, l'originalité décroît, et d'autres courants viennent d'ailleurs solliciter la dialectique chrétienne. La vérité cependant trouve toujours des défenseurs, et la tradition des Basile et des Augustin ne reste jamais sans quelques représentants. La tâche de ceux-ci est d'achever l'œuvre des maîtres, et ils s'y emploient avec ardeur sinon toujours avec éclat. Leurs efforts, en tout cas, méritent qu'on les apprécie et que l'on reconnaisse le complément de lumières qu'ils ont apporté aux solutions de leurs devanciers.

Ce volume et le suivant vont étudier, au point de vue de l'histoire des dogmes, cette époque des Pères, cette période des grandes hérésies. Il n'en est pas de plus importante, ni peut-être de plus mouvementée.

CHAPITRE PREMIER

APERÇU GÉNÉRAL SUR LA THÉOLOGIE GRECQUE AU IVe SIÈCLE.

§ 1. — Les écoles et les personnes.

Géographiquement, les Pères grecs du IVe siècle forment quatre groupes distincts.

Le premier groupe est le groupe alexandrin : il comprend, avec l'évêque Alexandre, saint Athanase, Didyme l'aveugle et quelques autres écrivains, tels que Sérapion et Macaire d'Alexandrie.

Le second est le groupe palestinien. Saint Cyrille de Jérusalem en est comme le centre : mais on lui peut rapporter l'historien Eusèbe de Césarée, et l'évêque de Constantia, saint Epiphane, né tout près d'Éleuthéropolis.

Plus au nord, nous trouvons le groupe des antiochéniens, Eustathe d'Antioche, puis Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, saint Jean Chrysostome. Sauf le premier, ils ne prennent, comme évêques, qu'une faible part aux controverses trinitaires, mais l'importance de Diodore et de Théodore sera grande dans les questions christologiques que soulèvera le siècle suivant.

Enfin, le quatrième groupe est celui des cappado-

ciens, saint Basile, les deux Grégoire de Nazianze et de Nysse, et l'évêque d'Iconium, Amphiloque.

Telle est la distribution géographique. Mais le fait seul que, dans cette nomenclature, le nom d'Eusèbe se trouve rapproché de celui de saint Épiphane, montre assez que nous en devons adopter une autre, si nous voulons tenir compte des tendances intellectuelles et théologiques de nos auteurs. A ce point de vue, deux écoles se dessinent d'abord dont les divergences s'accentueront par la suite, l'école d'Alexandrie et l'école d'Antioche. Athanase (v. 295-373) ne représente qu'imparfaitement la première. Bien qu'il plaide pour Origène et Denys d'Alexandrie, et que ses deux traités de jeunesse *Contra gentes* et *Oratio de incarnatione Verbi* trahissent l'influence d'Origène, saint Athanase se porte de préférence, autant par inclination d'un génie tout positif que par nécessité de controverse, vers une action théologique où la spéculation pure a peu de part, mais où la rigueur de la pensée et la précision des termes jouent un rôle capital. Ce grand lutteur n'est pas, autant qu'on l'a dit, l'esclave ou l'inflexible champion d'un mot : c'est, au contraire, un génie très souple qui voit les idées sous les mots et qui excelle, au besoin, à manier les hommes comme les idées. Esprit net plutôt qu'étendu, ennemi des équivoques, d'une logique droite et ferme, il est surtout un caractère. De là sa haute autorité, et l'ardente vénération ou la haine furieuse dont il a été l'objet[1].

1. Les œuvres de saint Athanase sont citées ici d'après l'édition de la *Patrologie grecque*, t. XXV-XXVIII. On trouvera dans Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édit., p. 237, note 2, la chronologie des œuvres de saint Athanase. Indépendamment des écrits reconnus depuis longtemps comme n'étant pas authentiques (par exemple le *Contra Apollinarium*), M. Loofs écarte l'*Oratio IVa contra arianos*, le *Sermo maior de fide*, le traité sur Matthieu, XI, 27 et l'*Expositio fidei*. — Travaux : H. Voigt, *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien*, Bremen, 1861. L. Atzberger, *Die Logoslehre des hl. Athanasius*,

Le vrai continuateur à Alexandrie de l'œuvre d'Origène au IVe siècle est Didyme l'aveugle (+ v. 395)[1]. Son nom se trouve joint à celui de son maître dans les condamnations portées par les sixième et septième conciles généraux[2]. D'autre part, nous savons par saint Jérôme[3] qu'il avait écrit sur le Περὶ ἀρχῶν de brefs commentaires, où il s'efforçait d'interpréter dans un sens orthodoxe les erreurs d'Origène sur la Trinité. Le même saint Jérôme[4] cite de lui une réponse à Rufin d'où il appert que Didyme, comme Origène, admettait et que les âmes ont préexisté, et qu'elles ont péché dans cet état, et que leur union subséquente à des corps est une punition de cette faute. De ces erreurs toutefois c'est à peine si on trouve des traces incertaines dans les ouvrages de Didyme qui ont survécu[5]. Ce qu'on y admire plutôt, est l'étonnante et quelque peu tumultueuse érudition scripturaire qu'il y déploie. Dans le *De Trinitate* et le *De Spiritu Sancto*, les textes succèdent aux textes sans répit, traités parfois avec profondeur, mais souvent aussi avec un dogmatisme arrêté qui les tourne sans autre façon à ses vues.

Des alexandrins et de leur école il faut rapprocher d'abord Eusèbe de Césarée (v. 265-340), l'auteur, de concert avec Pamphile, de l'*Apologie pour Origène*.

München, 1880. A. PELL, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, Passau, 1889. H. STRAETER, *Die Erlosungslehre des hl. Athanasius*, Freiburg im Br., 1894. F. LAUCHERT, *Die Lehre des hl. Athanasius des Grossen*, Leipzig, 1895. A. STUELCKEN, *Athanasiana*, Leipzig, 1899. K. HOSS, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, Freiburg im Br., 1899. K. BORNHAEUSER, *Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus*, Gütersloh, 1903. F. CAVALLERA, *Saint Athanase*, Paris, 1908. G. BARDY, *Saint Athanase*, Paris, 1914.

1. Œuvres dans *P. G.*, XXXIX. — Travaux : J. LEIPOLDT, *Didymus der Blinde von Al.*, Leipzig, 1905. G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910.
2. MANSI, *Collect. concilior.*, XI, 632 et XIII, 377.
3. *Apologia adversus libros Rufini*, II, 16.
4. *Id.*, III, 28 ; cf. I, 6.
5. V. *Enarratio in epist. S. Petri primam*, I, 1 (col. 1755) ; I, 12 (col. 1759) ; III, 22 (col. 1770).

Origène avait passé une partie de sa vie et avait tenu école à Césarée, et l'influence de son enseignement, fortifiée par la présence de Pamphile, le disciple de Pierius, fut toujours très grande en Palestine. On le vit bien dans les controverses origénistes postérieures. La curiosité d'Eusèbe se sentait d'ailleurs naturellement attirée par l'immense érudition du grand alexandrin, et son esprit théologique, qui fut toujours incertain et timide, s'accommodait des contradictions qui se rencontraient dans l'œuvre du maître. Son œuvre à lui fut surtout historique et apologétique. Il ne se trouva à l'aise dans la controverse dogmatique que dans ses réfutations de Marcel d'Ancyre.

Des alexandrins encore il faut rapprocher les cappadociens. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze ont écrit la *Philocalie,* recueil des meilleurs passages d'Origène, et, s'ils n'ont point adopté ses doctrines compromettantes, ils se sont du moins pénétrés de son esprit, et ont partagé sa belle confiance dans le rôle réservé à la raison dans l'éclaircissement et l'exposé des vérités de la foi. L'un et l'autre ont été nourris des littérateurs et des philosophes grecs. Mais saint Basile (v. 331-379), homme avant tout de gouvernement et d'action, esprit d'ailleurs plus fort et plus positif, en a moins subi ou moins trahi l'influence. Elle paraît davantage dans saint Grégoire de Nazianze (v. 330-390), caractère un peu faible et inconstant, penseur peu original, mais le théologien orateur par excellence, d'une clarté merveilleuse, sachant mettre à la portée des plus humbles intelligences les plus hauts mystères de la foi. Quant à saint Grégoire de Nysse (évêque en 371, mort v. 395), c'est proprement un philosophe et un origéniste. Il ne saurait faire un pas sans disserter, et s'il n'a pas suivi Origène dans ses plus graves erreurs, il en a cependant retenu assez pour qu'il soit impossible,

en deux ou trois points, de pallier ses écarts. Il était, contre les eunomiens ergoteurs, l'adversaire qu'il fallait; mais en lui le bel équilibre qui existait chez son frère Basile est rompu : l'éloquence devient rhétorique; la philosophie prend le pas sur la révélation, et le raisonnement à outrance obscurcit de temps à autre, plus qu'il ne les sert, les données de la foi [1].

Les cappadociens forment comme un moyen terme entre l'école d'Alexandrie, dont ils dépendent cependant davantage, et l'école d'Antioche. Celle-ci regarde, en exégèse, l'interprétation littérale comme à peu près seule admissible; elle incline, dans sa doctrine christologique, à séparer en Jésus-Christ l'élément humain de l'élément divin; dans sa doctrine de la grâce, à maintenir la spontanéité et l'autonomie de la liberté humaine vis-à-vis de l'action de Dieu. Ces tendances se trahissent déjà dans ce qui nous reste

1. Les cappadociens sont cités ici d'après les éditions de la *P. G.*, saint Basile, t. XXIX-XXXII; saint Grégoire de Nazianze, t. XXXV-XXXVIII; saint Grégoire de Nysse, t. XLIV-XLVI; Amphiloque, t. XXX, et pour ce dernier, joindre K. Holl, *op. infr. cit.*, qui a édité une septième homélie. — Travaux : Sur saint Basile, W. Klose, *Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, Basilius der Grosse nach seinem Leben und seine Lehre*, Straslund, 1835. E. Scholl, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Freiburg im Br., 1881. A. Kranich, *Der hl. Basilius in seiner Stellung zum Filioque*, Braunsberg, 1881. P. Allard, *Saint Basile*, Paris, 1899. — Sur saint Grégoire de Nazianze, A. Benoît, *Saint Grégoire de Naz., sa vie, ses œuvres et son époque*, 2e édit., Paris, 1885. C. Ullmann, *Gregorius von Nazianz der Theologe*, 2e édit., Gotha, 1866. K. Huemmer, *Des hl. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890. — Sur saint Grégoire de Nysse, J. B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, München, 1910. A. Krampf, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Würzburg, 1899. F. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, Köln, 1890. F. Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Münster, 1896. W. Vollert, *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen*, Leipzig, 1897. — Sur Amphiloque, K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904. L. Saltet, *La théologie d'Amphiloque*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, pp. 121-127. G. Ficker, *Amphilochiana*, 1re partie, Leipzig, 1906.

des œuvres d'Eustathe d'Antioche (+ 337)[1] : elles s'étalent à l'aise dans celles de Diodore de Tarse (évêque v. 378, mort v. 393) et surtout de Théodore de Mopsueste (évêque en 392, mort en 428)[2]. Elles ne sont pas absentes non plus des homélies de saint Jean Chrysostome (344-407), le disciple de Diodore et l'ami de Théodore. Heureusement, les nécessités de son ministère de prédicateur et le caractère tout pratique de sa parole ont éloigné le grand orateur des spéculations dogmatiques, et lui ont fait tempérer ce qu'il y avait d'excessif dans les principes de son ami et de son maître. Homéliste plus que théologien, et moins théoricien que moraliste, saint Chrysostome n'occupe d'ailleurs dans l'histoire des dogmes qu'une place secondaire, bien inférieure à celle que lui a attribuée dans l'histoire de l'éloquence chrétienne l'admiration de ses contemporains et de tous les âges[3].

Saint Cyrille de Jérusalem (v. 315 + 386) et saint Épiphane (évêque en 367, mort en 403) sont restés en dehors de cette classification. S'il fallait assigner une place au premier, c'est évidemment près des cappadociens qu'il le faudrait mettre, dans ce milieu qui tient

1. Œuvres dans *P. G.*, t. XVIII. — Travaux : A. JAHN, *Des hl. Eustathios Erzbisch. v. Antioch. Beurtheilung des Origenes*, Leipzig, 1886. F. CAVALLERA, *S. Eustathii « In Lazarum, Mariam et Martham » homilia christologica*, Paris, 1905. L. SALTET, *Le schisme d'Antioche au IVe siècle*, et *Une prétendue homélie d'Eustathe*, dans le *Bulletin de littér. ecclésiastique*, 1906, pp. 120 et suiv. et 212 et suiv.

2. Comme ces deux auteurs sont les vrais précurseurs et fondateurs du nestorianisme, je renverrai au volume suivant ce qui regarde l'exposé de leur christologie. Théodore appartient du reste plutôt au ve siècle.

3. Saint Jean Chrysostome est cité ici d'après l'édition de la *P. G.*, t. XLVII-LXIV. On trouvera plus loin, page 131, un tableau des écrits que j'ai cités et qui permettra de les retrouver aisément. — Travaux : Th. FÖRSTER, *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule*, Gotha, 1869. P. GALTIER, *S. Jean Chrysostome et la confession*, dans les *Recherches de science relig.*, I, II (1910, 1911). ELSER, *Der hl. Chrysostomus und die Philosophie*, dans *Theolog. Quartalschrift*, t. LXXVI, 1894. A. NAEGLE, *Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrysost.*, Strassburg, 1900.

à la fois d'Antioche et d'Alexandrie, plus d'Alexandrie que d'Antioche. Mais ses vingt-quatre catéchèses, son principal ouvrage, ne lui ont guère donné l'occasion de pousser à fond sa théologie. Nicéen timide que l'ὁμοούσιος effraie — il l'évite formellement dans ses catéchèses — et qui a horreur des controverses — il a cependant réfuté énergiquement les manichéens et Marcel d'Ancyre, — il se livre plus volontiers à des développements instructifs et pieux sur des sujets moins ardus. L'esprit éprouve un vrai repos à parcourir, au milieu de la littérature de bataille du IVe siècle, ces pages d'une beauté si calme, écrites en un style tempéré et précis, mais qui ne manque ni de souplesse ni d'émotion vraie [1].

Quant à saint Épiphane, il ne veut être d'aucune école, mais orthodoxe simplement et au sens le plus étroit. Cela même toutefois l'arme contre toutes les hérésies ou ce qu'il croit tel, et fait de lui un infatigable polémiste. Il a combattu les ariens, les apollinaristes ; il a soutenu d'abord Paulin contre Mélèce et a poursuivi de ses arguments des erreurs qu'il est presque seul à nous faire connaître ; mais surtout il a attaqué Origène, à ses yeux le principe et l'auteur de toutes les hérésies de son temps. Son zèle souvent l'a emporté trop loin et l'a entraîné à des fautes dont il n'a pas eu conscience. Saint Épiphane n'est pas un théologien original : il craindrait de l'être ; souvent il n'a visé qu'à reproduire, en une langue diffuse et en d'interminables dissertations, les vues d'Athanase et des Cappadociens. Homme d'église par-dessus tout, il a tenu à justifier toutes les coutumes de cette Église,

1. S. Cyrille est cité ici d'après l'édition de la *P. G.*, t. XXXIII. — Travaux : J. Mader, *Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften*, Einsiedeln, 1891. J. Marquardt, *S. Cyrilli hierosolymitani de contentionibus et placitis arianorum sententia*, Braunsberg, 1881. Id., *S. Cyrillus hierosolym. baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres*, Leipzig, 1882.

et a travaillé notamment à développer les tendances ascétiques qui commençaient à prendre corps un peu partout dans les institutions monastiques. Mais si saint Épiphane n'est pas un penseur personnel, il est un auteur érudit, et, à cause de cela, apporte, sur plus d'un point, une contribution précieuse à l'histoire des idées chrétiennes du IVᵉ siècle. Ajoutons que, grâce à ses rapports avec l'Occident, certaines conceptions ou coutumes latines ont fait par lui leur entrée dans l'Église grecque à laquelle il appartenait[1].

Tels sont les principaux écrivains grecs du IVᵉ siècle dont nous aurons ici à étudier la doctrine; nombre d'autres cependant seront nommés que nous nous abstenons de caractériser plus au long, et pour lesquels on voudra bien recourir aux ouvrages de patrologie.

§ 2. — La doctrine sur les sources de la foi.

Bien que les auteurs ecclésiastiques du IVᵉ siècle ne soient pas absolument d'accord entre eux sur le canon du Nouveau et de l'Ancien Testament, et que certains excluent du catalogue des livres inspirés des ouvrages acceptés par d'autres[2], ces auteurs sont unanimes cependant à regarder l'inspiration, là où ils l'admettent, comme une action de Dieu parlant et s'exprimant par les écrivains sacrés. Ces écrivains sont θεόπνευστοι, θεοφορούμενοι[3]; leurs paroles sont les paroles mêmes du Saint-Esprit, τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ῥήματα[4].

1. Saint Épiphane est cité ici d'après l'édition de la *P. G.*, t. XLI-XLIII. — Travaux : B. EBERHARD, *Die Betheilung des Epiphanius am Streite über Origenes*, Trier, 1859. J. MARTIN, *Saint Epiphane*, dans les *Annal. de phil. chr.*, CLV, CLVI (1907-1908).

2. V. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 25; Th. ZAHN, *Einleitung in das N. T.*

3. ATHAN., *Contra gentes*, 1; BASIL., *In Hexaemer.*, VI, 11; GREG. NYSS., *Contra Eunomium*, VII (*P. G.*, XLV, 744).

4. CHRYSOST., *In Genesim*, hom. XV, 1.

En quoi consiste précisément cette inspiration? Quand elle atteint son plus haut degré, chez les prophètes par exemple, Théodore de Mopsueste pense qu'elle est un état d'extase dans lequel le prophète, ses sens étant fermés à la terre, reçoit en lui des impressions spirituelles des choses à venir ou cachées. Le prophète traduit ces impressions par les mots *voir, entendre,* comme si des tableaux sensibles lui étaient présentés ou des paroles sensibles lui étaient dites, mais d'ailleurs tout se passe dans son intelligence[1]. On sait, d'autre part, que le même Théodore n'accordait aux Proverbes et peut-être à l'Ecclésiaste, qu'une inspiration de second ordre, l'*esprit de prudence,* très différent de l'extase du prophète[2]. Saint Jean Chrysostome, qui a touché le même sujet, semble parfois représenter l'inspiration comme un envahissement total par le Saint-Esprit des facultés de l'écrivain, envahissement qui réduirait celui-ci à un état purement passif[3]; mais ce n'est pas l'idée qu'il s'en fait d'ordinaire. Il met précisément cette différence entre la prophétie et la divination païenne, que le devin ou la pythonisse sont passifs et hors d'eux-mêmes, tandis que le prophète reste maître de soi et conscient de ce qu'il annonce[4]. Il maintient à l'auteur humain, dans la composition des Livres saints, une part qui explique les différences ou même les divergences que présentent ces livres. Théoriquement, saint Chrysostome semble admettre que ces divergences peuvent être réelles bien que légères; pratiquement, il s'efforce de montrer qu'elles ne sont qu'apparentes[5].

1. *In Nahum*, I, 1 (*P. G.*, LXVI, 402); *In Æbdiam*, 1 (*ibid.*, 407); *In Zachariam*, I, 9-12 (*ib.*, 507, 510).
2. *P. G.*, LXVI, 697.
3. *In psalm.* XLIV, 1.
4. *In I Corinth.*, hom. XXIX, 1.
5. *In Matth.*, hom. I, 2.

Quant à la méthode d'interprétation de l'Écriture, on sait assez que l'école d'Alexandrie inclinait vers celle qui admet largement le sens spirituel ou même purement allégorique, tandis que l'école d'Antioche — nous l'avons dit — tenait avant tout pour le sens littéral et historique. La première est représentée, au IVe siècle, surtout par saint Grégoire de Nysse[1]; la seconde par saint Basile, qui repousse nettement le pur allégorisme ou symbolisme[2], et principalement par les antiochéniens. Eusèbe rapporte de Dorothée, l'un des premiers maîtres de l'école exégétique d'Antioche, qu'il interprétait l'Écriture μετρίως, avec mesure[3]. L'évêque Eustathe a laissé, sur le sujet de la pythonisse, un petit traité d'un caractère antiallégorique prononcé. Socrate a dit de Diodore de Tarse qu'il s'appliquait uniquement à la lettre des Saintes Écritures, négligeant leur sens spirituel : ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπόμενος[4]. Théodore de Mopsueste est assez connu pour son littéralisme rigide, et quant à saint Jean Chrysostome, s'il est moins exclusif que son ami et, en sa qualité d'orateur et de moraliste, admet une certaine mesure d'allégorie et d'applications figurées, il n'en déclare pas moins préférer, et il pratique en effet une exégèse plus sévère et moins capricieuse : Ἐγὼ δὲ οὔτε ταύτην ἀτιμάζω τὴν ἐξήγησιν (l'exégèse allégorique) καὶ τὴν ἑτέραν ἀληθεστέραν εἶναί φημι[5].

Cependant, quoi qu'il en soit de ces diverses tendances, tous nos auteurs s'accordent à voir dans l'Écriture la première source où il faut aller puiser la

1. *In cantica canticorum*, prooemium (*P. G.*, XLIV, 756 sqq.); *Contra Eunomium*, VII (*P. G.*, XLV, 744).
2. *In hexaemeron*, IX, 1.
3. *Hist. eccl.*, VII, 32, 2, 3.
4. *Hist. eccl.*, VI, 13.
5. *In Isaiam*, cap. I, 22, n° 7; V, 7, n° 3.

foi. A prendre à la lettre certaines de leurs déclarations, il semblerait même que, à leur gré, c'est assez des Livres saints pour nous enseigner ce que nous devons croire. « Les Écritures saintes et inspirées, dit saint Athanase, suffisent à la définition de la vérité[1] ». Elles sont plus aptes que les autres écrits à édifier la foi, et il faut donc les lire[2]. « N'attends pas un autre maître, déclare saint Chrysostome; tu possèdes les paroles de Dieu, nul ne t'instruira comme elles[3] ». Et saint Basile expose qu'en effet l'Écriture doit être juge quand il s'agit de trancher entre des coutumes ou des traditions dissemblables[4]. La raison très simple qu'en apporte saint Épiphane est que l'Écriture ne saurait errer : πάντα γὰρ ἀληθεύει ἡ θεία γραφή[5]. Mais on se tromperait si l'on pensait que les Pères grecs du IVe siècle excluent par là une autre source d'information plus accessible aux humbles. Ces Pères ont le sentiment un peu confus d'un développement qui s'accomplit à leur époque dans la théologie ecclésiastique[6]. Des dogmes sont mis en lumière — celui de la divinité du Saint-Esprit par exemple, — des formules sont adoptées — comme l'ὁμοούσιος, — des usages liturgiques et rituels prévalent et se multiplient dont l'Écriture ne fait nulle mention, ou qu'elle n'enseigne que d'une façon incomplète et obscure. Il faut cependant les justifier contre les adversaires, et cette nécessité amène nos auteurs à insister, plus qu'on ne l'a fait jusqu'à eux, sur un enseignement, une tradition orale distincte de l'Écriture et parvenue des apôtres jusqu'à nous. C'est la παράδοσις

1. *Contra gentes*, 1.
2. *Epist. ad episc. Ægypti et Libyae*, 4; *De synodis*, 6; *De decretis*, 32.
3. *In Coloss.*, hom. IX, 1.
4. *Epist.* CLXXXIX, 3.
5. *Ancoratus*, 13.
6. Voyez le passage très explicite de Saint Grégoire de Naz., *Orat.* XXXI, 26, 27.

ἄγραφος τῶν ἀποστόλων, τῶν πατέρων dont les apôtres et leurs successeurs se sont servis pour nous transmettre ce qu'ils n'ont point confié à l'Écriture. Saint Chrysostome la mentionne[1] comme saint Épiphane[2], comme les cappadociens[3]. Cette tradition orale offre les mêmes garanties de vérité que l'Écriture. Les hérétiques la rejettent : ils ont tort[4]. Elle est ἀξιόπιστος, déclare saint Chrysostome : παράδοσίς ἐστι, μηδὲν πλέον ζήτει[5]. Et saint Grégoire de Nysse : « Il suffit, pour démontrer notre affirmation, que nous ayons [en notre faveur] la tradition des Pères parvenue jusqu'à nous comme une sorte d'héritage qui nous a été transmis par les saints successeurs et héritiers des apôtres[6] ».

Cette tradition orale ne se confond pas encore, pour les Pères grecs du IVe siècle, avec le magistère ordinaire de l'Église. Cependant, on trouve déjà dans saint Épiphane une idée qui conduira pratiquement à cette identification. Il remarque que cette tradition, les hérétiques ne l'ont point reçue et ne la conservent point : seule, l'Église l'a reçue et la transmet. Il en conclut que l'enseignement et les décisions de l'Église suffisent à établir la vérité[7]. Si tous nos auteurs ne font pas le même raisonnement, ils en admettent tous au moins la conclusion. Le droit de l'Église à trancher les controverses, à condamner l'erreur, à décider de la foi, son infaillibilité dans l'exercice de ce droit sont pour eux des principes reconnus, indiscutables, et toute l'histoire des controverses et des conciles du IVe siècle se-

1. *In acta apostolor.*, hom. I, 1; *In II Thessalon.*, hom. IV, 2; cf. *In epist. ad Philipp.*, hom. III, 4.
2. *Haer.* LXI, 6; LXXV, 8.
3. Basil., *Epist.* CCXLIII, 2; *De Spiritu Sancto*, 16, 22, 25, 66, 67, 71, 77. Greg. Naz., *Or.* XXXI, 12; Greg. Nyss., *Contra Eunomium*, IV, col. 653.
4. Basil., *De Spiritu Sancto*, 25, 66, 67, 71.
5. *In II Thessalon.*, hom. IV, 2.
6. *Contra Eunomium*, IV, col. 653.
7. *Haer.* LXI, 6; *Ancoratus*, 63.

rait absolument inexplicable si on ne les supposait admis en effet de la généralité des évêques. Saint Cyrille de Jérusalem veut qu'on reçoive de l'Église même le canon des Écritures[1], et il ajoute que, comme beaucoup de chrétiens se trouvent, par suite de leur ignorance ou de leurs occupations, dans l'impossibilité d'étudier les Écritures pour s'en assimiler la doctrine, cette Église a concentré cette doctrine en un symbole de foi qu'il faut religieusement retenir et conserver, car elle enseigne sans défaillance (ἀνελλειπῶς) le dogme qu'il est utile aux hommes de connaître[2]. Saint Chrysostome s'exprime au fond de même sur cette infaillibilité[3]; et quant à saint Épiphane, c'est avec un vrai lyrisme qu'il célèbre les beautés de cette Église, unique épouse du Fils de Dieu, vierge, sainte, immaculée, qui a gardé absolument pur (ἀχράντως) l'enseignement des apôtres, qui a conservé par sa vérité la foi, l'espérance, le salut, autorité souveraine dont la croyance ancienne suffit à établir ce qu'il faut croire : Οὕτω γὰρ δοξάζει ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν ἀνέκαθεν[4].

Sur cette question de principe nulle difficulté. Les difficultés commençaient quand on se demandait par quels organes, en dehors des symboles reconnus, s'exprimait cette foi de l'Église, et quelle était, en particulier, la mesure d'autorité que l'on devait accorder aux conciles. La distinction des conciles généraux et des conciles particuliers n'était pas faite en Orient, ou, si le mot d'œcuménique y était connu, on n'avait pas explicitement déterminé quelles conditions étaient requises et suffisantes pour qu'un concile fût réellement tel. Rien n'établit notamment que l'avis du pape

1. *Catech.* IV, 33.
2. *Catech.* V, 12; XVIII, 23.
3. *In epist. ad Timoth.*, hom. XI, 1.
4. *Ancor.*, 63, 82, 118, 119; *Expositio fidei cathol.*, 2, 6, 7; *Haer.* XXXI, 33.

Sylvestre ait été pris pour la tenue du concile de Nicée, et quant au concile de Constantinople de 381, le pape n'y fut même pas convoqué. Le nombre et surtout la valeur personnelle des évêques présents décidaient de l'autorité du concile, et si celui de Nicée en conquit très vite une irréfragable et hors de pair, il le dut sans aucun doute à la sainteté et à la science de plusieurs de ses membres, au grand nombre des prélats qui y siégèrent, et aussi à la présence de l'empereur qui en sanctionna les décrets. Saint Basile n'hésite pas à dire que ce n'est pas « sans être mûs par le Saint-Esprit » que les 318 Pères ont parlé[1]. Cette expression est très forte; cependant elle ne précise rien. — Quant à l'autorité des docteurs ou évêques pris isolément, on commence, au IV[e] siècle, à en faire état dans les discussions, et l'on voit saint Athanase et saint Basile invoquer le témoignage d'Origène et de ses successeurs dans les controverses arienne et macédonienne. Ce n'est toutefois qu'au siècle suivant, que l'argument tiré des *Pères* prit toute sa force et reçut sa définitive consécration.

Reste à examiner quelle attitude les Pères grecs du IV[e] siècle ont observée vis-à-vis de la philosophie, et quelle part ils ont attribuée à cette science dans la mise en œuvre et l'explication des données de la foi. Gardons-nous d'abord de conclure que cette part a été fort grande, de ce fait que les mots entrés dans les formules théologiques, οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, etc. sont des mots d'origine philosophique. Ils ont sans doute une origine philosophique; mais ils étaient, en somme, tombés dans le domaine commun à tous les esprits cultivés, et, en les adoptant, les Pères ne leur ont point donné d'autre sens que celui qui leur était générale-

1. *Epist.* CXIV.

ment reconnu, ni n'ont prétendu, en aucune façon, légitimer les théories philosophiques auxquelles ils se rattachaient. D'autre part, il est vrai que le souci de présenter la foi chrétienne comme une doctrine cohérente et conforme, bien que les dépassant, aux postulats de la raison, le souci de découvrir le côté rationnel des données chrétiennes est visible dans les traités de jeunesse de saint Athanase et dans les écrits des cappadociens. Saint Chrysostome s'y est aussi appliqué, mais surtout pour montrer comment cette même foi satisfait les besoins du cœur. C'est là, si l'on veut, de la philosophie, mais une philosophie qui ne part point d'un système, et qui se confond avec l'effort de la raison cherchant à comprendre et à mieux pénétrer la foi. De philosophie proprement dite, de métaphysique et de dialectique soutenue, on n'en trouve que dans le traité de saint Basile contre Eunomius[1], et dans saint Grégoire de Nysse qui en abuse un peu partout. Précisément parce que les ariens, les anoméens et les manichéens s'appuyaient sur la philosophie, les orthodoxes s'en défiaient, et saint Grégoire de Nazianze allait jusqu'à dire que son introduction dans l'Église était comparable à une plaie d'Égypte[2]. Mais, d'autre part, il fallait, pour réfuter ces mêmes hérétiques, que les Pères les suivissent sur leur terrain, et détruisissent leurs arguments par des arguments analogues à ceux qu'ils produisaient. C'est ce qu'ils font à l'occasion, sans prétendre par là écrire précisément une métaphysique ou une méthodologie de leurs croyances.

1. Saint Basile a écrit en plus un *Sermo de legendis libris gentilium* (*P. G.*, XXXI, 564 sqq.), où il recommande la lecture d'Homère et de quelques philosophes.
2. *Orat.* XXXII, 25.

CHAPITRE II

LES HÉRÉSIES TRINITAIRES DU IVe SIÈCLE. — DÉFINITION DE LA CONSUBSTANTIALITÉ DU FILS ET DU SAINT-ESPRIT.

§ 1. — La doctrine d'Arius[1].

Cette théologie grecque du IVe siècle dont on vient d'indiquer brièvement les principes, les sources et les méthodes, allait, dès le premier quart de ce siècle, entrer en conflit avec l'hérésie sur un point fondamental du dogme chrétien, la question de la divinité vraie et pleine du Verbe, et par conséquent de Jésus-Christ.

Jusqu'ici l'Église avait plusieurs fois affirmé, contre

1. Les sources spéciales pour l'exposé de la doctrine d'Arius seront données plus loin. D'autre part, il n'entre pas dans le cadre de ce livre de raconter en détail l'histoire proprement dite de l'arianisme. Sur cette hérésie en général on consultera les anciens historiens de l'Eglise, Eusèbe, Socrate, Sozomène, Théodoret, Gélase de Cyzique, saint Epiphane, Philostorge, Sulpice Sévère; puis les écrivains contemporains qui l'ont combattue, saint Athanase, saint Hilaire, les Cappadociens, Didyme, saint Jérôme, saint Ambroise. — Les travaux abondent. Les notices des éditions bénédictines et les recherches de Tillemont sont toujours à consulter, et forment une base très solide. Comme ouvrages plus récents on doit indiquer : J. H. NEWMAN, *The arians of the fourth Century*, 4e édit., London, 1876. W. KÖLLING, *Geschichte der arianischen Haeresie*, Gütersloh, 1874-1883. H. M. GWATKIN, *Studies of arianism*, Cambridge, 1882, 2e édit., 1900. ID., *The arian controversy*, London, 1889, 4e édit.; 1898. P. SNELLMAN, *Der Anfang der arianischen Streites*, Helsingfors, 1904. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, Paris, 1907. S. ROGALA, *Die Anfänge des arianischen Streites untersucht*, Paderborn, 1907.

les adoptianistes, sa croyance en la divinité de Jésus-Christ. D'autre part cependant, un système, dont nous suivons la trace depuis saint Justin et les apologistes jusqu'à Origène et Lactance, enseignait, parallèlement à sa divinité, une subordination du Fils, comme Dieu, au Père. Le Fils est Dieu, réellement Dieu, mais il est inférieur au Père. Entre ces deux propositions, si on les prend à la rigueur, il y a contradiction. Si le Fils est vraiment et essentiellement Dieu, il est l'être suprême, et n'est par conséquent inférieur à rien ni à personne : s'il est vraiment inférieur au Père, il n'est plus l'être suprême, il n'est plus Dieu. L'école subordinatienne croyait pourtant qu'il fallait maintenir ensemble ces deux affirmations, si l'on ne voulait pas compromettre la monarchie divine et introduire dans le monde plusieurs principes premiers. Mais l'arianisme allait forcer les théologiens à regarder les choses de plus près et à se prononcer entre la divinité pleine et absolue ou consubstantialité du Fils, et sa subordination essentielle ou sa création. Arius et les ariens purs se prononceront pour la création du Fils; Athanase et les nicéens pour sa consubstantialité. Toutefois, entre ces deux partis extrêmes et seuls logiques, une masse d'évêques indolents et conservateurs de mauvais aloi, ou bien esprits timides et plus érudits que penseurs, trouveront mieux de rester dans la confusion, et ne voudront ni du consubstantiel ni de l'arianisme. Ils formeront la grande armée des eusébiens, homéens, homoiousiens, semi-ariens, quel que soit le nom qu'on leur donne. Entre ces trois partis une lutte s'engagera qui remplira, en Orient, environ les deux tiers du IVe siècle, depuis l'an 318 jusqu'à l'an 382 ou 383.

A en croire saint Épiphane[1], l'arianisme aurait eu

1. *Haer.* LXXVI, 3.

pour auteurs premiers Origène et Lucien d'Antioche. C'est une opinion au moins fort discutable en ce qui regarde Origène, mais exacte en ce qui concerne Lucien. Lucien[1], né peut-être lui-même à Samosate et élevé à Edesse, était, vers l'an 260, le compagnon de l'évêque d'Antioche, Paul de Samosate. Celui-ci fut, comme on sait, condamné pour hétérodoxie en 267 ou 268, et, pendant les discussions que souleva son procès, Lucien paraît avoir été soupçonné de partager ses erreurs. Toujours est-il qu'il vécut excommunié sous les trois évêques successeurs de Paul, Domnus, Timaeus et Cyrille, s'occupant de critique biblique et d'exégèse. Sous l'épiscopat de Tyrannus, il fut réconcilié avec l'Église. En 312, dans la persécution de Dioclétien, il mourut martyr et fut honoré comme un saint.

Des œuvres de Lucien il ne reste que peu de chose[2]. Le concile eusébien d'Antioche de 341 lui attribua un symbole dont saint Athanase a conservé le texte[3] et duquel toute précision dogmatique est soigneusement écartée; mais l'authenticité en est fort douteuse. Il n'en demeure pas moins certain que Lucien — d'une façon plus ou moins consciente — a été le vrai père de l'arianisme. Les ariens de la première heure et les plus en vue ont été presque tous ses disciples et se réclament de lui. Écrivant à Eusèbe de Nicomédie, Arius appelle son correspondant son cher collucianiste (συλλουκιανιστά)[4], et Philostorge a laissé sur cette relation entre Lucien et l'arianisme des indications non équivoques[5].

1. Sources particulières : SUIDAS, sub verbo *Lucianus*. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VIII, 13, 2; IX, 6, 3. Une lettre d'Alexandre d'Alexandrie dans THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, 3. SAINT EPIPHANE, *Haer.* XLIII, 1; LXIX, 6; LXXVI, 3; *Ancoratus*, 33.

2. Le tout est réuni dans ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2e édit., IV, 1-17.

3. *De synodis*, 23; SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 10.

4. SAINT EPIPHANE, *Haer.* LXIX, 6; cf. LXXVI, 3.

5. *Hist. eccl.*, II, 14, 15; III, 15.

Nous ne connaissons pas en détail la doctrine de Lucien ; mais on peut aisément comprendre, s'il favorisait plus ou moins ouvertement l'adoptianisme, que ses disciples, en joignant à cette théorie la notion d'un logos personnel inférieur à Dieu et vivant en Jésus-Christ, aient glissé tout naturellement dans l'arianisme.

Celui qui devait donner son nom à cette dernière hérésie était né en Libye ou même à Alexandrie, vers l'an 256, et, devenu prêtre, se trouvait, en 313, spécialement affecté par l'évêque Alexandre à la direction de l'église de Baucalis. De mœurs graves et d'un extérieur imposant, d'une conversation affable et attirante, esprit brillant et souple, mais d'ailleurs vain et entêté, rompu à la dialectique aristotélicienne et aux détours du syllogisme, Arius avait tout ce qu'il fallait pour se concilier à la fois les ignorants et les savants. On va voir dans quelle mesure il y réussit.

Les historiens ne s'accordent pas sur l'occasion qui fit éclater ses sentiments intimes. Il semble, d'après Socrate, que l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, ait réuni de temps à autre chez lui le clergé de la ville pour lui donner quelques directions doctrinales et disciplinaires. Dans une de ces réunions, tenue vers l'an 318, Alexandre ayant parlé de la trinité des personnes divines et de l'unité qui existe entre elles, Arius pensa découvrir dans ses paroles le sabellianisme, et contredit vivement l'évêque, en ajoutant que le Fils n'avait pas toujours existé, et avait été tiré du néant[1]. D'autres historiens ont raconté la chose de façon un peu différente[2]. Quoi qu'il en soit, on crut d'abord possible d'étouffer l'affaire et de ramener Arius par des voies de douceur. Ce fut en vain. Arius songeait bien

1. Socrate, *Hist. eccl.*, I, 5.
2. Sozomène, *Hist. eccles.*, I, 15; Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 1; Saint Épiphane, *Haer.* LXIX, 3.

plutôt à se créer des partisans. Il gagna en effet à lui deux évêques, Theonas et Secundus, et quelques diacres. Un premier concile, qui compta cent évêques de l'Égypte et de la Libye, et se tint à Alexandrie en l'an 320 ou 321, l'excommunia. Il put cependant se maintenir quelque temps encore dans la ville et y continuer son ministère; mais, à la suite d'une nouvelle assemblée du clergé alexandrin et maréotique, dans laquelle Alexandre fit souscrire son *Epistula encyclica*, Arius dut s'exiler. Retiré d'abord en Palestine, puis à Nicomédie, il y écrivit sa *Thalie* et des chants populaires propres à disséminer ses erreurs. La controverse s'engagea un peu partout en Orient autour des questions soulevées. D'une part, Alexandre ne laissa pas sans réponse les plaintes qu'Arius répandait contre lui, et adressa à l'ensemble des évêques, et plus particulièrement peut-être aux évêques de Thrace son *Epistula ad Alexandrum constantinopolitanum* où il remettait les choses au point. D'autre part, au rapport de Socrate[1], un synode se serait réuni vers cette époque (322-324), et aurait pris fait et cause pour Arius. La confusion croissait toujours. Constantin, qui venait de triompher de Licinius (323), et qui désirait ramener la paix dans l'Église comme dans l'État, pensa d'abord qu'un accord était possible entre les deux partis moyennant quelques concessions mutuelles, et écrivit dans ce sens à Alexandre une lettre qu'Eusèbe a conservée[2]. Sa teneur montre assez que l'empereur ne comprenait rien à la gravité du problème. La lettre fut portée par Hosius de Cordoue qui devait d'ailleurs s'offrir comme médiateur. Hosius ne réussit pas à faire entrer Alexandre

1. *Hist. eccl.*, I, 15.
2. *Vita Constantini*, II, 64-72; cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 7.

dans les vues de Constantin : peut-être même déjà les deux évêques se mirent-ils d'accord pour condamner Arius. Les troubles augmentant, Constantin — sur le conseil d'Hosius, on peut le croire — résolut de convoquer un concile général. Ce fut celui de Nicée.

Avant d'en aborder l'histoire, nous devons dire d'une façon précise : 1° quelle était la doctrine d'Arius; 2° quel enseignement lui opposait l'évêque Alexandre.

Nous sommes parfaitement renseignés au moins sur les grandes lignes du système d'Arius; car les sources pour le connaître ne manquent pas, et, bien que l'hérésiarque n'ait pas laissé d'exposé didactique de ses idées, ses affirmations — ou ses négations — sont suffisamment nettes, et ses conceptions assez enchaînées pour qu'on en puisse suivre aisément la trame[1]. La reconstitution qu'on va lire est basée exclusivement sur ce qui reste de ses ouvrages.

Dieu est unique : il est seul inengendré, éternel, sans principe, vraiment Dieu. Ce Dieu absolu ne saurait communiquer son être, sa substance, soit parce qu'une pareille communication ou génération supposerait qu'il est composé, divisible, muable, et, en somme, corps, ce qu'il n'est pas ; soit parce qu'un Dieu engendré ou produit par communication de substance serait

1. Les sources principales pour connaître la doctrine d'Arius sont : 1° Les écrits mêmes d'Arius : *a*) sa lettre à Eusèbe de Nicomédie conservée par saint Épiphane, *Haer.* LXIX, 6, et par Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 4; *b*) sa lettre à Alexandre d'Alexandrie conservée par saint Athanase, *De synodis*, 16, et par saint Épiphane, *Haer.* LXIX, 7, 8; *c*) les fragments de la *Thalie* conservés par saint Athanase, *Contra arianos*, *Or.* I, 5, 6, 9; *De synodis*, 15; *d*) la profession de foi d'Arius à Constantin conservée par Socrate, *Hist. eccl.*, I, 26, et Sozomène, *Hist eccl.*, II, 27; *e*) enfin les citations textuelles reproduites par saint Athanase, *Epist. encycl. ad episcop. Ægypti*, 12, et *De sententia Dionysii*, 23. — 2° Les exposés de la doctrine d'Arius faits par ses premiers opposants, notamment par saint Alexandre, *Epistula encyclica*, 3, reproduite par Socrate, *Hist. eccl.*, I, 6, saint Athanase et les autres. — 3° Enfin les renseignements fournis par les historiens, Socrate, Sozomène, saint Épiphane, Philostorge, etc.

une contradiction dans les termes, Dieu étant par définition ἀγέννητος. Il faut donc absolument condamner les expressions qui supposent cette communication ou génération, telles que προβολή, μέρος ὁμοούσιον, λύχνον ἀπὸ λύχνου. Tout ce qui est en dehors du Dieu unique est créé, créé *ex nihilo* par la volonté de Dieu[1].

Ce Dieu donc a voulu produire le monde. Pour ce faire, il a préalablement créé, pour être l'instrument de la création, un être supérieur, celui que nous appelons Verbe[2]. Le Verbe est intermédiaire entre Dieu et le monde. Bien qu'il ne soit pas Dieu, il n'entre pas cependant dans le système du monde : il est avant les créatures proprement dites, avant le temps et avant les siècles (ἀχρόνως, πρὸ αἰώνων), car ceux-ci ne commencent qu'avec le monde, et ont, comme lui, le Verbe pour auteur immédiat. Mais le Verbe n'est pas éternel (ἀΐδιος ἢ συναΐδιος), car il n'a pas toujours été : il y a eu un moment de la *durée* — non du temps — où il n'était pas; il a passé du non-être à l'être : ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός[3].

Le Verbe est donc vraiment créé (ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε) : il n'est pas de la substance de Dieu, mais existe par la volonté de Dieu[4]. Arius emploie sans doute, pour marquer l'opération qui fait exister le Verbe, l'expression γεννήσαντα, ἐγέννησεν, γεννηθείς : mais, outre que le mot γεννητός n'avait pas encore le sens exclusif qu'on lui donna plus tard et se confondait souvent avec le mot

1. *Epist. ad Alexandrum* (*De synodis*, 16).
2. *Thalie* (*C. arianos*, *Or.* I, 5). Le sophiste arien Asterius justifiait cette création préalable du Verbe par cette considération que le monde n'aurait pu porter le poids de l'action directe de Dieu : μὴ ἐδύνατο τὰ λοιπὰ κτίσματα τῆς ἀκράτου χειρὸς τοῦ ἀγεννήτου ἐργασίαν βαστάξαι (Athanase, *De decretis*, 8).
3. *Thalie* (*C. arianos*, *Or.* I, 5); *Epist. ad Alex.* (*De synodis*, 16); cf. *Epist. ad Euseb.* (Epiphane, *Haer.* LXIX, 6).
4. *Ibid.*

γένητος[1], l'hérésiarque ne laisse aucun doute sur la façon dont il l'entend. Dès lors, le Verbe n'est pas fils naturel mais seulement adoptif (κατὰ χάριν) de Dieu qui l'a adopté en prévision de ses mérites. Il n'est pas vraiment Dieu (θεὸς ἀληθινός), mais seulement dans le sens où l'Écriture appelle ainsi les justes, car il est d'ailleurs étranger et dissemblable en tout à la substance et à la personnalité du Père (ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος)[2]. Bien qu'on le nomme Verbe et Sagesse, ces attributs ne lui conviennent qu'autant qu'il participe à la sagesse et à la raison increées qui sont en Dieu. En soi, il est une des multiples puissances créées dont Dieu se sert, une cause seconde comme le criquet et la sauterelle, agents des volontés divines[3].

Les conséquences de ces prémisses sont claires. Créature, le Verbe est soumis à Dieu : il ne le connaît et ne se connaît lui-même qu'imparfaitement; par nature il est changeant et faillible (τρεπτός)[4]. Dans sa lettre à Alexandre[5], Arius paraît sans doute affirmer l'immutabilité morale du Verbe; mais on voit, par d'autres passages, qu'il s'agit seulement d'une impeccabilité de fait due à l'effort de sa volonté libre. Dieu a prévu cette droiture de volonté, et en ce sens uniquement on peut dire qu'il a fait le Verbe immuable et impeccable[6].

Créature, le Verbe n'est pourtant pas une créature comme les autres : c'est une créature parfaite (κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον) : Dieu peut bien produire une créature

1. Sur cette question voir Harnack, *Lehrb. der DG.*, II, p. 196, note 3, et Petau, *De Trinitate*, lib. V, cap. 1; et cf. Athanase, *De synodis*, 46.

2. *Thalie* (*De synodis*, 15; *C. arian.*, *Or.* I, 5, 6).

3. *Thalie* (*C. arian.*, *Or.* I, 5).

4. *Epist. ad Alexandr.* (*De synodis*, 16); *Thalie* (*De synodis*, 15; *C. arian.*, *Or.* I, 5, 6).

5. *De synodis*, 16.

6. Cf. *Epist. ad Alex.* (*De synodis*, 16); *Epist. ad Eusebium.*

qui soit égale au Logos, mais non qui lui soit supérieure. Le Logos d'ailleurs a toujours crû en grâces et en mérites : il s'est développé, et s'est ainsi rendu digne de la gloire, des hommages et du nom même de Dieu que le Père et l'Église lui ont attribués[1].

Quant à son rôle *ad extra*, il a consisté, comme nous l'avons dit, à être l'agent immédiat de la création. Il a consisté aussi à être l'agent de la rédemption. Pour cela le Verbe s'est incarné. La doctrine de Lucien d'Antioche, préludant à celle d'Apollinaire, était que le Verbe avait pris un corps sans âme (ἄψυχον)[2]. Les fragments qui ont survécu des œuvres d'Arius ne contiennent rien sur ce point précis, mais on sait par les auteurs que tel était aussi son enseignement[3]. Ce fut certainement celui de sa secte et des anoméens postérieurs[4]. Cet enseignement cadrait du reste avec l'ensemble du système et servait à l'étayer, puisque, si le Verbe est en soi passible et changeant, il peut dans le corps tenir la place et remplir le rôle de l'âme, et qu'il devient loisible dès lors de rejeter sur lui les émotions et les faiblesses attribuées par l'Écriture à l'humanité de Jésus.

Sur le Saint-Esprit les fragments d'Arius sont peu explicites. Il en admet l'hypostase comme formant

1. *Epist. ad Alex.* (*De synodis*, 16); *Thalie* (*De synodis*, 15; *C. arianos, Or.* I, 5); *Epist. ad Euseb.*

2. Epiphane, *Ancoratus*, 33.

3. *Contra Apollinarium*, II, 3; Théodoret, *Haeretic. fabul.*, V, 11; un fragment attribué à saint Athanase, *P. G.*, XXVI, 1292.

4. Eustathe d'Antioche (*P. G.*, XVIII, 689); *Contra Apollinar.*, I, 15; Epiphane, *Haer.* LXIX, 19; Greg. Naz., *Epist.* CI. Dans l'*Exposé de foi* qu'il présenta à Théodose en 383 (Socrate, *H. E.*, VII, 12), et que Valois a reproduit dans ses notes à Socrate, V, 10 (*P. G.*, LXVII, 589), Eunomius affirme cependant (est-ce palinodie?) que Jésus-Christ a pris une humanité composée de corps et d'âme (ψυχή non pas νοῦς). En revanche, le symbole d'Eudoxius de Constantinople est formel : σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα, οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν [ὁ λόγος] (Caspari, *Quellen*, IV, p. 176 et suiv. Cf. Harnack, *Lehrb. der DG.*, II, p. 521, note 3).

avec le Père et le Fils une trinité. Mais le Saint-Esprit est, d'après lui, infiniment éloigné, séparé des deux autres personnes : il leur est étranger par l'essence : il ne possède ni même substance ni même gloire [1]. Arius en faisait probablement une créature du Fils. Ce point de sa doctrine resta toutefois dans l'ombre jusqu'au moment où il fut mis en évidence par l'hérésie macédonienne.

Tel était, dans ses traits principaux, le système d'Arius. Ce système reposait tout entier sur cette conception que Dieu est absolument transcendant, unique, incapable de se communiquer autrement que par voie de création. Au point de vue philosophique, l'hérésiarque et ses sectateurs se rattachaient à Aristote, à sa méthode et à sa dialectique [2]. Mais ils s'efforçaient de donner à leurs erreurs une base scripturaire en rappelant les textes qui attribuent à Jésus-Christ ou au Fils une infériorité, des passions, des infirmités, l'ignorance même de certaines choses [3]. Ils entendaient tous ces textes du Verbe et y voyaient des preuves de sa condition d'être créé.

On remarquera que la doctrine d'Arius a été, pour ainsi dire, parfaite dès le principe, et n'a point subi de développement. Si plus tard les anoméens l'ont étayée de plus d'arguments, ils ne l'ont pas précisément amplifiée. Après le concile de Nicée, les eusébiens la modifièrent, mais pour l'atténuer. Quant à ceux qui l'acceptèrent d'abord, Eusèbe de Nicomédie, Eusèbe de Césarée, Athanase d'Anazarbus, Georges prêtre d'A-

1. *Thalie* (*C. arian.*, *Or.* I, 6; *De synodis*, 15).

2. Epiphane, *Haer.* LXIX, 69; LXXVI, 2. Greg. Nyss., *Contra Eunomium*, I (*P. G.* XLV, 265); Philostorge, *H. E.*, III, 5.

3. Didyme l'aveugle a consacré à la discussion de ces textes le livre III de son *De trinitate*. On en trouvera l'énumération dans J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, I, Paris, 1904, p. 27, et plus complètement dans Bethune-Baker, *An introduction to the early history of christian doctrine*, p. 161, 162, texte et note.

lexandrie, Asterius de Cappadoce, des citations faites par saint Athanase[1] prouvent qu'ils la professaient telle qu'Arius l'avait émise. Peut-être devrait-on cependant excepter l'évêque de Césarée dont la pensée semble avoir été plus flottante.

Quel enseignement opposait à cette doctrine le patriarche d'Alexandrie, Alexandre? Il importe, on le conçoit, de le savoir, si l'on veut connaître exactement ce que pensait de la question en litige l'orthodoxie grecque à ce moment précis qui va de 320 à 325. Or nous sommes assez bien renseignés sur les sentiments d'Alexandre par les deux lettres dont il a été plus haut question. L'une est l'*Epistula encyclica* conservée par Socrate (*H. E.*, I, 6); l'autre, qui porte l'inscription douteuse *Epistula ad Alexandrum constantinopolitanum,* est probablement aussi une lettre encyclique. Elle se trouve reproduite dans Théodoret (*H. E.*, I, 3)[2]. Le patriarche, dans ces deux documents, montre qu'il comprend parfaitement l'importance de la crise arienne et le danger qu'elle fait courir à l'essence même du christianisme. Mais d'ailleurs il discute peu : il enseigne et décide, et déclare qu'il ne faut pas essayer d'expliquer ces mystères.

L'*Epistula encyclica* est la plus courte. Après un bon résumé des erreurs d'Arius (3), le patriarche affirme, en s'appuyant sur l'Écriture, l'éternité du Fils, sa non-création, sa ressemblance au Père en substance, son immutabilité (4). Si le Fils, ajoute-t-il, n'était pas éternel, le Père se serait trouvé à un moment ἄλογος καὶ ἄσοφος, ce qu'on ne saurait concevoir. Le Fils est élément intime, essentiel de l'être du Père. Au nº 5 il est

1. *De synodis*, 17-19.
2. L'une et l'autre sont imprimées à part dans *P. G.*, XVIII, 572 suiv., 548 suiv.

dit que le Fils connaît parfaitement le Père : *Sicut novit me Pater et ego agnosco Patrem* (*Ioan.* x, 15).

L'*Epistula ad Alexandrum* est plus complète : elle présente une réfutation en règle de l'arianisme et un exposé précis de la doctrine d'Alexandre. Voici cette doctrine.

Le Fils n'est pas *ex nihilo;* il n'est pas de la nature des choses faites et créées (4). Il n'y a pas eu de moment où il n'était pas : οὔτε ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν (4, 6) : le Père a toujours été Père ; ce serait le détruire que de supposer qu'il n'a pas toujours eu avec lui son Fils qui est sa splendeur et son image (7). Ils sont, le Fils et lui, inséparables (ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο) : on ne peut, même par la pensée, imaginer entre eux un intervalle quelconque (4). Le Fils est immuable, parfait dès le principe ; il ne saurait progresser ni devenir meilleur ; à plus forte raison ne saurait-il faillir (7) ; car du reste il est fils par nature et non par adoption (8), image parfaite du Père (ἀπαράλλακτος εἰκών). Qui honore le Fils honore le Père, et réciproquement (9).

Cependant, bien qu'étroitement unis, le Père et le Fils sont distincts : le Père seul est inengendré, ἀγέννητος, le Fils ne l'est pas (4). Les ariens en concluent que celui-ci est une créature ; mais ils se trompent. Entre le Père inengendré et les créatures, il y a la nature du Fils unique engendrée de l'être même du Père, et par laquelle il fait sortir l'univers du néant : ὡς μεσιτεύουσα φύσις μονογενὴς δι' ἧς τὰ ὅλα ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν ὁ πατὴρ τοῦ Θεοῦ λόγου, ἣ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρὸς γεγέννηται (11). Voilà ce que l'on peut dire : quant à percer le mystère de cette génération, il y faut renoncer (5).

Au n° 12, Alexandre donne un symbole de foi, vraisemblablement celui de son église expliqué et développé. Il y insiste sur la distinction du Père et du Fils. En nous servant des mots ἦν, ἀεί, πρὸ αἰώνων, pour quali-

fier l'existence du Fils, dit-il, nous ne voulons pas faire entendre qu'il est ἀγέννητος : il ne l'est pas, et c'est en cela, mais en cela seulement qu'il est inférieur au Père : μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπομένον ἐκείνου. Il faut conserver au Père sa dignité propre (οἰκεῖον ἀξίωμα) : il n'a pas de principe et n'est pas produit ; mais il faut aussi rendre au Fils l'honneur qui lui convient (τὴν ἁρμόζουσαν τιμήν).

Le symbole se termine par la confession de l'Esprit-Saint qui a inspiré les prophètes et les apôtres ; de l'Église, de la résurrection des morts, de l'incarnation de Jésus-Christ ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας, des principaux événements de sa vie, de sa mort et de son triomphe (12).

Cet exposé de la foi chrétienne sur la question soulevée par Arius ne manque, quoi qu'on en ait dit[1], ni de netteté ni de force. Alexandre était très explicite sur la non-création, sur l'éternité, sur la divinité du Fils, ce qui était, en somme, tout l'objet du débat. Il marquait très exactement en quoi et dans quelle mesure on pouvait dire le Fils inférieur au Père (μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ). Si l'ὁμοούσιος ne paraissait pas encore, l'ἐκ τῆς οὐσίας se rencontrait presque équivalemment dans la formule ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρός. Le mystère n'était sans doute pas expliqué, mais il était, en définitive, exactement formulé et présenté dans ses lignes principales. Ce n'était pas si peu de chose.

§ 2. — Le concile de Nicée[2].

Le concile dont il a été question plus haut fut con-

1. Harnack, *Lehrb. der DG.*, II, 207.
2. Sources : Avant tout le symbole, les canons et le décret synodal du concile. Puis Saint Athanase, surtout *De decretis Nicaenae synodi* (v. 351) et *Epistula ad Afros* (v. 369) ; Eusèbe, *Vita Constantini;* Socrate, Sozomène, Théodoret, Rufin dans leurs Histoires ecclésiastiques, et Gélase de Cyzique dans son *Histoire du concile de Nicée.* — Travaux : les

voqué par Constantin[1] à Nicée, en Bithynie. Trois cent dix-huit évêques environ[2] s'y réunirent, presque tous orientaux. Les occidentaux se réduisaient à Hosius de Cordoue, aux deux prêtres Vitus et Vincent, représentants du pape Sylvestre, à Cécilien de Carthage, Marc de Calabre et Domnus de Stridon. Après les deux patriarches, Alexandre d'Alexandrie et Eustathe d'Antioche, les évêques les plus en vue étaient le métropolitain de Césarée en Cappadoce, Leontius, et les deux Eusèbe de Nicomédie et de Césarée. Le diacre Athanase avait accompagné son évêque Alexandre.

Le concile dut s'ouvrir vers le milieu de juin pour se clôturer au milieu de juillet 325. Il ne fit probablement point rédiger de procès-verbaux de ses séances ; et ainsi les moyens nous manquent de suivre exactement le progrès de ses discussions. Nous ne pouvons que très sommairement en reconstituer la physionomie.

Des sortes de conférences préliminaires précédèrent, semble-t-il, les premières sessions de l'assemblée. Les partisans d'Arius s'y déclarèrent. Ils étaient, au témoignage de Rufin, dix-sept en tout[3]. Puis le concile fut solennellement ouvert par Constantin. Il est probable qu'Hosius le présida, assisté des deux prêtres Vitus et Vincent. Quoi qu'il en soit, les débats étant com-

mêmes que sur l'arianisme en général, et Hefele, *Histoire des conciles*, 2e édit., traduct. franç., tom. I, 1.

1. Le sixième concile général (680), dans sa dix-huitième session (Mansi, *Coll. conc.*, t. XI, col. 661), a affirmé que le concile de Nicée fut convoqué par Constantin et le pape Sylvestre agissant de concert. Ce témoignage est bien tardif. Les expressions de Rufin (*ex sacerdotum sententia*, *H. E.*, I, 1) et de Sulpice Sévère (*Hist. sacra*, II, 55) font plutôt penser à des conseils que Constantin aurait pris d'Hosius ou d'Eusèbe de Nicomédie par exemple.

2. Ce chiffre, qui devint bientôt traditionnel, n'est qu'approximatif. Voir Eusèbe, *Vita Constant.*, III, 8; Athanase, *Historia arianorum*, 66 *Apologia contra arianos*, 23, 25; *De synodis*, 43; *De decretis*, 3.

3. *Historia eccles.*, I, 5; cf. Socrate, *Hist eccl.*, I, 8.

mencés, et la discussion s'échauffant entre ariens et orthodoxes, on vit rapidement se former un tiers-parti, à qui Athanase donne le nom d'eusébien (οἱ περὶ Εὐσέϐιον), dont le but était de sauver l'arianisme en adoucissant ses formules et surtout d'éviter des déclarations dogmatiques trop catégoriques et trop nettes. Le chef en était Eusèbe de Nicomédie, un des prélats les plus intelligents et les plus adroits, mais un des plus ambitieux et des moins consciencieux de son temps. Eusèbe de Césarée y siégeait aussi, toutefois avec une attitude plus réservée.

Un premier symbole fut proposé par l'évêque de Nicomédie [1]. On le repoussa comme trop favorable aux ariens. Un second, qui était peut-être le symbole baptismal de l'église de Césarée, fut proposé par son évêque, Eusèbe [2]. Le Verbe y était dit « Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de vie, Fils unique, premier-né de toute créature, engendré du Père avant tous les siècles, par qui tout a été fait ». Une pareille formule n'eût rien décidé. Constantin, cependant, au dire d'Eusèbe, s'en serait contenté, à la condition d'y introduire le mot ὁμοούσιος. Mais les orthodoxes furent plus exigeants. Tout en acceptant le symbole d'Eusèbe, ils voulurent en préciser les termes. On pensa d'abord à déclarer que le Verbe est de Dieu (ἐκ τοῦ θεοῦ), la vertu vraie de Dieu, l'image du Père, parfaitement semblable au Père, immuable et toujours sans division dans le Père : mais on s'aperçut que les ariens trouvaient moyen de ramener ces expressions à leur sentiment ; et l'on s'arrêta enfin aux mots ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός et

1. Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 7 combiné avec Saint Ambroise, *De fide*, III, 7. L'ordre de ce qui suit est d'ailleurs hypothétique : on ne parvient pas à reconstituer sûrement la suite de la discussion.

2. En voir la teneur dans la lettre d'Eusèbe à son église (Socrate, *Hist. eccl.*, I, 8) et dans Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 11. Hahn, *Bibliotek der Symbole*, 3e édit., § 188.

ὁμοούσιος comme ne donnant lieu à aucune ambiguïté [1].

Ils ne furent pas adoptés sans difficulté [2]. Les eusébiens objectaient que ces mots ramenaient le système émanatiste des gnostiques et supposaient Dieu un être matériel; que l'ὁμοούσιος surtout était sabellien; qu'en tout cas ces termes ne se trouvaient pas dans l'Écriture. On répondit à ces objections et l'on passa outre. Le symbole d'Eusèbe fut corrigé dans ce sens. On y ajouta un anathématisme pour condamner expressément les blasphèmes d'Arius; et l'on obtint la formule suivante [3], qui fut souscrite, après quelque résistance, par tous les évêques présents sauf deux, Theonas de la Marmarique et Secundus de Ptolemaïs :

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

Dans cette formule, remarquons d'abord que l'expression υἱός a remplacé l'expression λόγος d'Eusèbe. La première est plus évangélique, et, en l'adoptant, on s'éloignait davantage de la conception hellénique de

1. ATHANASE, *De decretis*, 19, 20; *Epist. Ad afros*, 5, 6.
2. ATHANASE, *De decretis*, 21-24; THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, 11.
3. Le texte est donné par Eusèbe dans la lettre à son église (SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 8), par saint Athanase, *Epist. ad Iovianum*, 3 et d'autres auteurs. V. HAHN, *Bibliotek*, § 142.

Verbe. Le sens de γεννηθέντα se trouve précisé par l'opposition οὐ ποιηθέντα, et surtout par l'explication τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Ces derniers mots allaient directement contre la prétention arienne qui faisait le Fils étranger à la substance du Père et de Dieu (ξένος κατ' οὐσίαν), et qui voyait en lui un effet de la volonté du Père (θελήματι καὶ βουλῇ)[1]. Saint Athanase tenait beaucoup à cette explication comme impliquant forcément l'ὁμοούσιος[2]. Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ était une affirmation de la divinité du Fils vraie et au sens le plus étroit. Suit l'ὁμοούσιον τῷ πατρί. On pense généralement que ce mot fameux a été intercalé dans le symbole sur le conseil d'Hosius[3], et n'est que la simple traduction du terme *consubstantialis* dont la doctrine de Tertullien avait, depuis longtemps, acclimaté l'usage en Occident. Non pas que l'Église grecque l'eût jusqu'ici ignoré. Le terme ὁμοούσιος avait été employé par les gnostiques, par Origène et l'Adamantius, par les alexandrins dans l'affaire des deux Denys. Mais l'espèce de réprobation dont il avait été l'objet de la part du troisième concile d'Antioche, tenu contre Paul de Samosate, l'avait rendu suspect; et l'on s'expliquerait difficilement que des Grecs eussent pris l'initiative d'en faire le mot de passe de l'orthodoxie. Saint Athanase lui-même n'y tenait pas autant qu'on l'a dit; et, bien qu'il l'ait cru la meilleure et la plus opportune expression de la foi contre les ariens, il ne voulait pas — dans un ouvrage de conciliation il est vrai — condamner absolument ceux qui repoussaient seulement le mot, si d'ailleurs ils en acceptaient le sens et la chose[4]. Or le sens du mot ὁμοούσιος est que

1. Sur ce dernier point, voir plus bas la doctrine de saint Athanase.
2. *De synodis*, 41.
3. Cf. ATHANASE, *Historia arianorum*, 42; THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, 11.
4. *De synodis*, 41.

le Fils a la même essence, la même substance, le même être intime que le Père. Οὐσία désigne ce qu'il y a dans l'être de premier et de plus fondamental : il s'oppose aux caractères individuels et accidentels, aux συμβεβηκότα qui viennent s'y surajouter. De cette οὐσία — il s'agit de l'οὐσία concrète — le concile affirme qu'elle est la même numériquement (ὁμός) dans le Père et dans le Fils : car c'est bien jusque-là que le concile est allé, bien qu'il n'ait pas fait là-dessus de déclaration explicite. Suivant les Pères, dit saint Athanase, le Fils doit être ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρός [1].

Ce sont là, dans le symbole, les expressions qui portent. Quant à l'anathématisme qui suit, on y remarquera l'équivalence admise par le concile des mots οὐσία et ὑπόστασις. Pendant longtemps encore en effet, et jusque vers 362-370, les deux mots furent pris à peu près indifféremment l'un pour l'autre. L'autorité d'Origène, qui avait employé ὑπόστασις dans le sens de personne, n'avait pas suffi à rendre ce sens exclusif. Et en droit, d'ailleurs, ὑπόστασις reproduisait exactement le *substantia* des Latins. Οὐσία était platonicien; ὑπόστασις était stoïcien; mais la signification fondamentale était la même [2].

§ 3. — Réaction eusébienne de 325 à 337. Marcel d'Ancyre et Photin.

Constantin avait bien espéré que les décisions de Nicée ramèneraient dans l'empire la paix religieuse.

1. *De decretis*, 20. L'explication de l'ὁμοούσιος donnée par Eusèbe dans la lettre à son église (Socrate, *Hist. eccl.*, I, 8; Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 11) n'est que l'échappatoire d'un homme embarrassé : le mot a une tout autre portée que celle qu'il lui accorde.

2. V. Bethune-Baker, *An introduction*, etc., p. 235 et suiv. *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan creed*, Cambridge, 1901. p. 74 et suiv.

Arius et les deux évêques réfractaires, Secundus et Theonas, avaient été exilés. Quelque temps après, Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée le furent aussi pour avoir favorisé les ariens d'Alexandrie[1]. Mais l'empereur manquait de la persévérance nécessaire pour assurer l'œuvre de la pacification. Circonvenu par sa sœur Constantia, arienne, il rappela d'exil, en 328, Eusèbe et Théognis, et peu après — en 329 ou 330 peut être, — sur une profession de foi absolument insuffisante[2], Arius lui-même. Entre temps l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, mourait, et on lui donnait, le 8 juin 328, Athanase comme successeur. L'orthodoxie avait trouvé en Égypte son défenseur inébranlable.

Cependant les eusébiens s'étaient ressaisis. Contre les définitions de Nicée un grand parti se forma, composé d'éléments passablement hétérogènes, mais reliés entre eux, comme dans tous les partis d'opposition, par cette opposition même. Les ariens purs y étaient en petit nombre : ne se sentant pas en force, ils se dissimulaient dans le gros de la troupe. Les indifférents, c'est-à-dire les ambitieux et les politiques, tenaient la tête; mais on y trouvait surtout beaucoup de prélats d'une doctrine indécise, origénistes et subordinatiens par éducation, redoutant par-dessus tout le sabellianisme qu'ils croyaient voir dans l'homoousios, théologiens médiocres à qui les termes clairs et les précisions faisaient peur. Ce sont eux qui libelleront cette interminable série de formules de foi demi-ariennes et demi-orthodoxes dont il faudra parler, formules qui ne satisferont naturellement ni les orthodoxes ni les ariens.

Tant que vécut Constantin, la question doctrinale ne fut cependant pas directement agitée. Les eusébiens parurent respecter l'œuvre de Nicée : ils cherchèrent

1. Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 19; Sozomène, *Hist. eccl.*, II, 21.
2. La voir dans Socrate, *Hist. eccl.*, I, 26.

seulement à en perdre les défenseurs. En 330, ils déposèrent Eustathe, l'évêque d'Antioche, très opposé à leurs vues. En 336, à la suite d'accusations plusieurs fois renouvelées, ils firent exiler Athanase à Trèves. Malheureusement pour l'orthodoxie, un incident théologique se produisit à ce moment qui sembla justifier toutes leurs préventions contre l'homoousios et les nicéens en général. Je veux parler des erreurs de Marcel d'Ancyre.

Marcel, évêque d'Ancyre[1], était un nicéen ardent qui, vers 335, afin de réfuter les écrits du sophiste Asterius de Cappadoce en faveur de l'arianisme, composa lui-même un ouvrage — on en ignore le titre — dont Eusèbe et saint Epiphane ont conservé de nombreux fragments. Les eusébiens crurent y découvrir le sabellianisme compliqué d'adoptianisme. Rien ne pouvait les choquer davantage. Réunis à Constantinople, ils déposèrent Marcel en 335[2]. Eusèbe de Césarée, chargé de réfuter son livre, écrivit à cette occasion le *Contra Marcellum* et le *De ecclesiastica theologia*, sources principales par où nous connaissons la doctrine de l'évêque d'Ancyre.

Quelle était cette doctrine? — Avant tout, observe Marcel, il faut affirmer l'unité de Dieu; il faut poser la monade d'où découlera la triade, car il est impossible, si l'on pose d'abord trois hypostases, de les ramener

1. Sources : Avant tout, les fragments de son livre donnés par Eusèbe et saint Epiphane, et qu'on trouvera tous réunis dans *Eusebius Werke*, Bd IV, édit. E. KLOSTERMANN, Leipzig, 1906, pp. 185-215. Je cite ces fragments par leur numéro d'ordre dans cette édition, mais en notant entre parenthèse leur numéro d'ordre dans l'édition de RETTBERG, *Marcelliana*, Göttingen, 1794. Les autres sources sont EUSÈBE, *Contra Marcellum* et *De ecclesiastica theologia*. SAINT EPIPHANE, *Haer*. LXXII. — Travaux : TH. ZAHN, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867. F. LOOFS, *Die Trinitätslehre Marcells v. Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition*, dans les *Comptes rendus de l'Académie de Berlin*, 1902.

2. SOCRATE, *Hist. eccles.*, I, 36.

à l'unité[1]. Dieu est une monade indivisible, un seul πρόσωπον : il n'est pas trois hypostases[2]. La pluralité introduite en Dieu aussi bien que l'infériorité du Logos par rapport à Dieu sont la suite d'infiltrations païennes et aussi des erreurs d'Origène[3].

En Dieu cependant existe *le Verbe*. Marcel ne dit pas *le Fils*, car il déclare que le nom de Fils, comme ceux d'Image, Christ, Jésus, Vie, Voie, etc., se rapporte uniquement au Verbe incarné[4]. Le Verbe ἄσαρκος n'est pas Fils, il est simplement Verbe; et de ce Verbe l'Ecriture nous dit trois choses. Premièrement qu'il était au commencement, ἐν ἀρχῇ, pour signifier qu'il était dans le Père en puissance (δυνάμει). Deuxièmement qu'il était πρὸς τὸν θεόν, pour marquer qu'il était auprès de Dieu en énergie active (ἐνεργείᾳ), et qu'il a tout créé lui-même. Enfin elle nous dit que le Verbe était Dieu, pour nous apprendre que la divinité n'est pas divisée, puisque le Verbe était en Dieu et que Dieu était dans le Verbe[5]. Ainsi le Verbe est éternel, consubstantiel (ὁμοούσιος, αὐτοούσιος) à Dieu[6]. On ne voit pas distinctement qu'il fût une personne.

Cependant la monade veut créer : le Verbe s'avance (προελθών, ἐκπορεύεται) pour être l'auteur de la création : il devient une ἐνέργεια δραστική[7] : c'est la première économie. La seconde a lieu lors de l'incarnation. La divinité toujours s'étend par son opération et habite dans une humanité réelle complète : « Si l'on considère l'Esprit seul, le Verbe paraîtra avec raison être un et identique avec Dieu; mais si l'on ajoute « selon

1. Fragm. 66 (60).
2. Fragm. 76, 77 (67, 68).
3. Fragm. 85 (75), 37 (32), 88 (78).
4. Fragm. 4-7 (4-7), 42 (36), 48 (42), 91 (43), 109 (35).
5. Fragm. 52 (47).
6. Fragm. 97 (86).
7. Fragm. 121 (108), 67 (60), 60 (54), etc.

la chair » qui appartient au Sauveur, la divinité paraît s'être étendue par la seule opération (ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνῃ πλατύνεσθαι δοκεῖ), de sorte que la monade est vraiment et avec raison indivisible[1]. » Le principe de l'activité en Jésus-Christ est dans cette ἐνέργεια divine : c'est elle qui meut la chair et lui fait opérer ce que raconte l'évangile[2].

Par cette union, le Verbe, de Verbe simplement qu'il était, devient Fils. Il n'y a pas quatre cents ans accomplis, disait Marcel, que le Verbe est devenu Fils de Dieu, premier-né des créatures et roi[3]. En lui toute la création était récapitulée (ἀνακεφαλαιώσασθαι)[4], et l'homme pécheur, dont la nature se trouvait ainsi unie au Verbe, devenait à son tour, par cette affinité, fils adoptif de Dieu, incorruptible et immortel[5]. C'est pour cela que le Verbe avait pris chair. Marcel hésitait toutefois à accorder à la chair prise par le Verbe une existence et une union avec lui indéfinies. En soi, disait-il, la chair ne saurait convenir à Dieu, et encore que par la résurrection elle ait acquis l'immortalité, elle n'est pas pour autant devenue plus digne de Dieu, lequel est au-dessus de l'immortalité. On peut donc croire que, après la parousie, le Verbe se dépouillera de son humanité et rentrera en Dieu comme il y était avant la création (d'après I *Corinth.*, xv, 28). Que deviendra cette humanité? Nous l'ignorons, puisque l'Écriture ne le dit pas[6].

Quant au Saint-Esprit, dont l'action constituait une troisième économie, Marcel en traitait sensiblement comme du Verbe. Jusqu'au moment de l'insufflation

1. Fragm. 71 (62).
2. Eusèbe, *Contra Marcell.*, II, 4 (*P. G.*, XXIV, 821).
3. Fragm. 115 (102).
4. Fragm. 6 (6).
5. Fragm. 41 (34), 110 (98).
6. Fragm. 117-121 (104-108).

sur les apôtres (*Ioan.*, xx, 22), le Saint-Esprit était contenu dans le Verbe et le Père[1]. Mais, à ce moment, il se faisait, comme parle Théodoret[2], une extension de l'extension (παρέκτασις τῆς παρεκτάσεως), et la monade se dilatait en trinité (ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη εἰς τριάδα)[3]. Le Saint-Esprit vient d'ailleurs du Père et du Fils, car autrement on n'expliquerait pas comment saint Jean a pu dire (xv, 26; xvi, 14, 15) que le Saint-Esprit procède du Père et reçoit du Fils[4].

Telle était, dans ses grandes lignes, la doctrine de Marcel. Nous sommes moins bien renseignés sur celle de son disciple Photin, évêque de Sirmium[5], que nous voyons condamné avec lui par les eusébiens dès 344, et séparément par les orthodoxes dès 345. D'après Photin, Dieu est une seule hypostase; mais il a en lui sa raison; il est λογοπάτωρ[6]. En tant qu'intérieure, cette raison est ἐνδιάθετος; en tant qu'agissante, elle devient προφορικός, et cette prolation constitue en Dieu une première extension (πλατυσμός)[7]. Le Saint-Esprit en est une seconde.

Par l'incarnation, le Verbe devient Fils. A en croire saint Epiphane[8], Photin aurait présenté l'incarnation comme une conversion du Verbe en la chair (εἰς σάρκα μεταβεβλημένον), mais c'est une erreur de l'évêque de Constantia. Photin regardait Jésus, né miraculeusement de la Vierge et du Saint-Esprit, simplement

1. Fragm. 70 (61).
2. *Haeretic. fabul. comp.*, II, 10.
3. Fagm. 67 (60).
4. Fragm. 67 (60).
5. Sources : Saint Épiphane, *Haer.* LXXI. Les écrits de saint Athanase, de saint Hilaire et des historiens ecclésiastiques, Socrate et Sozomène, et les décrets des conciles qui ont condamné Photin.
6. Nestorius, ap. Loofs, *Nestoriana*, p. 305, 306.
7. Formule macrostiche, V, VI (Hahn, *Bibliotek*, § 159); Formule du premier synode de Sirmium, VI, VIII (Hahn, § 160).
8. *Haer.* LXXI, 3.

comme un homme qui avait mérité par ses vertus d'être uni intérieurement au Verbe, et de devenir ainsi fils adoptif de Dieu[1]. Puisque le Verbe n'acquérait pas, par cette union, la personnalité qui lui manquait d'abord, le système, on le voit, revenait absolument à celui de Paul de Samosate.

Aussi n'y eut-il aucune difficulté entre eusébiens et orthodoxes sur la façon dont on devait apprécier les opinions de Photin, et les deux partis s'accordèrent à les condamner. Mais l'hétérodoxie de Marcel n'était pas aussi évidente. M. Loofs ne le juge pas sabellien, et rattache plutôt sa doctrine trinitaire à celle de l'école asiatique antérieure à saint Irénée[2]. Aux adversaires qui l'accusaient de revenir au paulianisme, en faisant de Jésus-Christ un homme en qui avait opéré l'ἐνέργεια δραστική, Marcel répondait en leur renvoyant leur accusation, et en affirmant que toute la divinité avait habité en Marie σωματικῶς[3]. Il insistait aussi sur le lien intime (σύνωσις) et permanent qui rattachait, en Jésus, le Verbe à la chair, par opposition à l'action transitoire et extérieure exercée par le Verbe dans les patriarches et prophètes de l'ancienne Loi[4]. D'autre part, ses spéculations sur la cessation du règne du Christ avec la parousie n'étaient, en somme, que des hypothèses dont il ne garantissait pas la certitude; et enfin, et surtout, il faut bien le dire, son langage était si peu précis qu'il se prêtait aisément à des interprétations très différentes.

Aussi, pendant que les eusébiens le condamnaient, les nicéens et Athanase le défendirent. Lui-même ne s'abandonna pas, et, banni de son diocèse pour la se-

1. *Vigilii Tapsensis Contra arianos dialogus*, I, 4 (*P. L.*, LXII, 182).
2. *Leitfaden z. Studium der DG.*, 4ᵉ édit., p. 245.
3. Fragm. 16 (13).
4. EUSÈBE, *Contra Marcellum*, II, 4.

conde fois, en 338, il se rendit auprès du pape Jules, à qui il présenta une formule de foi que nous avons encore, et qu'il faisait suivre du symbole baptismal romain [1]. Bien qu'il insistât beaucoup sur l'unité divine, Marcel en somme y dissimulait, ou peut-être y rétractait ses vues antérieures, et y confessait, en tout cas, le *cuius regni non erit finis*. Le pape et le concile de Rome de 341, envisageant tout au point de vue trinitaire et nicéen, jugèrent suffisantes ses explications et le déclarèrent orthodoxe [2]. Il fut également reconnu tel en 343 par le concile de Sardique, qui fit lire son livre en entier, et crut trouver que ce que les eusébiens lui reprochaient comme des erreurs positives n'était, dans la pensée de l'auteur, que des essais d'explications n'offrant rien de définitif [3]. Plus tard cependant, et surtout après l'apparition de Photin, les nicéens devinrent plus froids à l'égard de Marcel, et saint Athanase en particulier, s'il ne se sépara pas absolument de sa communion, ne le tint pas pour complètement innocent [4]. Les Cappadociens lui furent beaucoup plus sévères [5]. En somme, il est fâcheux que le parti orthodoxe ait cru devoir le soutenir sans exiger de lui au préalable une répudiation précise et explicite des erreurs qu'on lui reprochait. Cette attitude fit le jeu des eusébiens, en leur permettant d'englober dans la même réprobation Marcel et ses amis.

Mais revenons à la suite des événements.

1. Fragm. 129. Saint Épiphane, *Haer.* LXXII, 2, 3.
2. Voir la lettre du pape aux orientaux dans Saint Athanase, *Apologia contra arianos*, 32.
3. Athanase, *Apologia contra arianos*, 47.
4. Saint Hilaire, *Fragm.* II, 21 ; Saint Épiphane, *Haer.* LXXII, 4.
5. Saint Basile, *Epist.* LXIX, 2; cf. *Epist.* CCLXIII, 5.

§ 4. — Les conciles et les formules de foi de 337 à 350.

Constantin était mort le 22 mai 337, laissant l'empire à ses trois fils. Constantin le jeune eut l'Espagne, la Gaule et la Bretagne; Constance gouverna l'Orient, et à Constant échurent l'Italie et l'Afrique. Les évêques exilés furent rappelés, et Athanase rentra à Alexandrie (23 novembre 338). Mais en Constance les eusébiens avaient trouvé l'homme qu'il leur fallait, un empereur possédé de la manie de dogmatiser, d'ailleurs versatile et facile à influencer. Privé de son siège et menacé dans sa vie, Athanase, le 19 mars 340, dut fuir précipitamment et se réfugier à Rome. Il s'y trouvait en sûreté sous la protection du pape Jules et du jeune Constant qui, cette année même, vainqueur de son frère Constantin, était devenu maître de tout l'Occident sauf la Thrace. Un concile de cinquante évêques se tint à Rome en octobre 341, auquel les eusébiens, qui l'avaient d'abord demandé, refusèrent de se rendre, et qui reconnut les droits d'Athanase et de Marcel d'Ancyre. Le pape informa de ces décisions les eusébiens[1] tout en se plaignant que l'affaire d'un patriarche d'Alexandrie eût été instruite et tranchée en Orient sans qu'on lui eût préalablement écrit à lui, évêque de Rome, « comme c'est l'usage[2] ».

Mais les eusébiens, qui n'avaient pas le temps de venir au concile de Rome, trouvaient le temps d'en tenir d'autres en Orient. En 341, mai-septembre, ils célébrèrent celui d'Antioche *in encaeniis*. Il adopta trois formules de foi, commencement de cette série de sym-

1. Voir la lettre du pape dans ATHANASE, *Apologia contra arianos*, 21-35

2. *Id.*, 35.

boles qui vont se multiplier pendant vingt ans, et qui se distinguent en général par les deux traits suivants : 1° Ils taisent ou, quelquefois, écartent l'ὁμοούσιος ; 2° ils condamnent l'arianisme pur. Ils flottent ainsi entre l'erreur et l'orthodoxie, se rapprochant plus ou moins de l'une ou de l'autre, suivant la fraction du parti prépondérante dans le concile. Ils n'énoncent pas toujours l'erreur ; mais ils ne proclament pas la pleine vérité : ils pèchent surtout par insuffisance et prétérition.

Les trois formules du concile *in encaeniis* ont été conservées par saint Athanase. La première[1] est dogmatiquement insignifiante. A remarquer seulement contre Marcel l'affirmation du règne éternel du Christ, affirmation qui reviendra fréquemment dans les autres formules. La deuxième[2] est celle que l'on a vu attribuer à Lucien d'Antioche. Elle est dirigée surtout contre les sabelliens. Saint Hilaire s'en montre satisfait[3], et elle est, en effet, assez nette sur la divinité du Fils qu'elle déclare θεὸν ἐκ θεοῦ... ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλαίωτον τῆς θεότητος οὐσαίς τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα, et très catégorique sur son éternité. Des termes de la trinité elle énonçait qu'ils sont τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν. La troisième formule[4], proposée par Theophronius de Tyane, vise directement Marcel d'Ancyre, et proclame le Fils θεὸν τέλειον ἐκ θεοῦ τελείου, καὶ ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει.

Une quatrième formule[5] est cependant attribuée à ce même concile d'Antioche, dont on ne saurait dire si

1. Athanase, *De synodis*, 22 ; Socrate, *Hist. eccl.*, II, 10 ; Hahn, § 153
2. Athanase, *De synodis*, 23 ; Socrate, *Hist. eccl.*, II, 10 ; Hahn, § 154.
3. Hilaire, *De synodis*, 31-33.
4. Athanase, *De synodis*, 24 ; Hahn, § 155.
5. Athanase, *De synodis*, 25 ; Socrate, *Hist. eccl.*, II, 18 ; Hahn, § 156.

elle est son œuvre ou seulement celle des quatre évêques qu'il députa à Constant. Elle condamne nettement à la fois le marcellianisme et l'arianisme pur. La partie positive est fort vague. Cette formule fut remise à Constant par les quatre députés : à cela se borna leur ambassade.

Pendant ce temps, Eusèbe de Nicomédie qui, depuis 339, s'était installé évêque de Constantinople, mourait (fin de 441), et sa mort devenait l'occasion dans cette dernière ville de troubles violents. Sur les conseils du pape, d'Hosius et d'Athanase, Constant s'entendit avec son frère Constance pour la convocation d'un grand concile qui travaillerait à ramener la paix. Ce fut celui de Sardique (343)[1].

Le concile fut présidé par Hosius. Après lui signèrent les deux légats du pape, Archidamus et Philoxène. Les orthodoxes, pour la moitié occidentaux proprement dits, se trouvèrent environ quatre-vingts, et parmi eux Athanase et Marcel d'Ancyre. Les dissidents — on ne peut plus les appeler eusébiens — étaient un peu moins nombreux. Leurs chefs étaient Acace de Césarée de Palestine, Basile d'Ancyre, Maris de Chalcédoine et les deux évêques Ursace de Singidunum et Valens de Mursa. Ne se sentant pas en force, ils refusèrent, sous un prétexte de procédure, de siéger avec le concile et se retirèrent à Philippopolis, où ils adoptèrent une nouvelle profession de foi[2]. C'était la quatrième d'Antioche portée à Constant, à laquelle on avait ajouté un second anathématisme contre les sabelliens et ceux qui prétendent que le Père n'a pas engendré le Fils par sa volonté (οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει).

1. Ou peut-être fin de 342.

2. Hilaire, *De synodis*, 34; *Fragment* III, 29; Hahn, § 158. Le grec original de l'addition s'est conservé par la formule macrostiche. V. plus bas.

Cependant le concile légitime de Sardique ne laissait pas que de se tenir. Il rétablit sur leurs sièges Athanase et Marcel, déposa Acace de Césarée, Georges de Laodicée, Ursace et Valens, et fit vingt canons. Il y fut question de promulguer une nouvelle profession de foi en supplément de celle de Nicée jugée incomplète. Théodoret en a conservé le texte[1]. Elle proclamait μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, mais ajoutait d'ailleurs que le Père n'est pas le Fils, ni le Fils le Père. Le mot ὑπόστασις est regardé évidemment ici comme l'équivalent de *substantia*[2]. Mais, étant donnée la disposition des dissidents à l'employer dans le sens de *personne*[3], l'adoption de la formule proposée eût encore embrouillé les questions et aigri les esprits. Le concile eut la sagesse de s'en abstenir.

Ses décisions furent communiquées à Constance. Celui-ci, comprenant qu'il fallait ménager Constant, répondit à cette communication par une ambassade de deux évêques à son frère et aux latins. Elle apportait une nouvelle formule de foi, préparée probablement dans un concile d'Antioche tenu en 345, et à laquelle on a donné, à cause de sa longueur, le surnom de *macrostiche* (μακρόστιχος, à longues lignes)[4]. Elle comprenait : *a*) la quatrième formule d'Antioche; *b*) l'addition de Philippopolis; *c*) des explications six ou sept fois plus longues que ces deux textes. Le Fils y était proclamé de l'hypostase du Père (III), Dieu parfait et vrai par nature (Θεὸν κατὰ φύσιν τέλειον εἶναι καὶ ἀληθῆ, IV), joint sans intervalle (ἀμεσιτεύτως καὶ ἀδιαστάτως) au Père,

1. *Hist. eccl.*, II, 6; HAHN, § 157.

2. Paulin d'Antioche soutiendra également plus tard μία ὑπόστασις (S. BASILE, *Epist.* CCXIV, 3); et cf. SAINT JÉRÔME, *Epist.* XV, 3; ATHANASE, *Tomus ad Antiochenos*, 5.

3. Voyez plus haut la troisième formule d'Antioche.

4. ATHANASE, *De synodis*, 26; HAHN, § 159.

et ayant avec lui une seule dignité divine, ἓν τῆς θεότητος ἀξίωμα (IX), mais d'ailleurs subordonné à lui, engendré par lui spontanément et volontairement (ἑκουσίως καὶ ἐθελοντήν, VIII). On condamnait Paul de Samosate, Marcel, Photin, les patripassiens et les sabelliens.

En somme, si l'on excepte l'omission de l'ὁμοούσιος et la note subordinatienne, cette formule marquait un progrès vers l'entente doctrinale. L'année suivante, le 21 octobre 346, Athanase put rentrer à Alexandrie. Une sorte de lassitude s'emparait des partis. Athanase semblait disposé à sacrifier Marcel, à la suite de l'éclat et de la condamnation de Photin. L'apaisement allait peut-être se faire peu à peu, lorsque, en janvier 450, Constant mourut. Cet événement, qui donnait tout l'empire à Contance, doublait les forces des dissidents.

§ 5. — Divisions du parti antinicéen. Triomphe des acaciens.

Ils se hâtèrent d'en profiter. En 351 ils tinrent un concile à Sirmium : une nouvelle formule en sortit, la septième de la série[1]. Elle se composait de la quatrième formule d'Antioche et de vingt-sept anathématismes, dont le premier reproduisait l'addition de Philippopolis. L'esprit en est sensiblement celui de la formule macrostiche, mais elle visait plus spécialement l'erreur de Photin, et s'occupait plus explicitement du Saint-Esprit, dont on prononçait qu'il n'est pas le Dieu inengendré, qu'il se distingue réellement du Fils, qu'il n'est pas une partie (μέρος) du Père ou du Fils (XX-XXII).

Puis les menées contre Athanase recommencèrent. Libère, le nouveau pape (17 mai 352), chercha en vain

1. Athanase, *De synodis*, 27; Socrate, *Hist. eccl.*, II, 30; Hahn, § 160.

à le défendre. Trahi par ses légats au concile d'Arles (354), il vit encore, au concile de Milan (355), la violence des ariens triompher de la conscience des évêques. Athanase condamné, traqué dans son église, s'enfuit le 9 février 356, pendant qu'Hilaire, exilé à la suite du synode de Béziers (356), prenait de son côté le chemin de l'Asie et de la Phrygie.

Le parti de l'opposition antinicéenne semblait définitivement vainqueur. Mais les éléments qui le composaient, on l'a déjà remarqué, étaient, au fond, peu homogènes. Unis pour l'attaque, les antinicéens se dissocièrent dans le triomphe, et formèrent trois groupes correspondant aux tendances doctrinales qui les divisaient.

Le premier était celui des ariens purs ou plutôt renforcés, ayant pour chefs Aetius, Eunomius et Eudoxius de Constantinople. Ce dernier était surtout un suffisant et un impudent : les deux autres étaient des logiciens pour qui la théologie se réduisait à une dialectique[1]. Leur système, que nous connaissons assez bien grâce à ce qui reste de leurs écrits et aux réfutations dont ils furent l'objet[2], revenait à ceci : Dieu est l'être essentiellement simple et un (τὸ ὄν) ; par essence il est inengendré et improduit (ἀγέννητον). Parce qu'il est infiniment simple et peu compréhensif, il est parfaitement intelligible et compréhensible : Je connais Dieu, disait Eunomius, aussi bien qu'il se connaît lui-même[3]. Mais parce qu'il est essentiellement improduit, tout ce qui

1. Théodoret, *Haeretic. fabul. compendium*, IV, 3.

2. Les sources sont : 1° 47 propositions d'Aetius, dans saint Épiphane, *Haer.* LXXVI, 11. 2° L'Ἔκθεσις πίστεως d'Eunomius présenté à Théodose, dans les notes de Valois à Socrate, *Hist. eccl.*, V, 10. 3° L'*Apologétique* du même auteur (*P. G.*, XXX, 835). 4° Les traités contre Eunomius de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, et saint Epiphane, *Haer.* LXXVI.

3. Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 7; cf. Théodoret, *Haeret. fabul.*, IV, 3; Basil., *Epist.* CCXXXV.

est engendré ou produit de quelque façon ne saurait être Dieu : cela ne peut être ni ὁμοούσιον, ni ὁμοιούσιον, ni même ὅμοιον à Dieu : cela est nécessairement ἐξ ἑτέρας οὐσίας, ἀνόμοιον[1].

Le Fils, puisqu'il est engendré — c'est-à-dire, au sens d'Eunomius, créé, — offre donc tout au plus avec le Père une ressemblance morale[2], mais ne lui est pas semblable dans son être physique : il est ἀνόμοιος. Tout son privilège consiste à être l'œuvre immédiate de Dieu, tandis que les autres créatures, l'Esprit-Saint y compris[3], sont l'œuvre du Fils. C'est en ce sens qu'il est κτίσμα τοῦ ἀκτίστου, οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ποίημα τοῦ ἀποιήτου, οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων[4].

On donna à ce premier groupe le nom d'aétiens, eunomiens, anoméens, exoucontiens, hétérousiastes.

A l'opposé des anoméens, se forma autour de Basile d'Ancyre (οἱ περὶ Βασίλειον) le groupe des évêques à qui l'on donna, et à qui convient proprement le nom de semi-ariens (ἡμιάρειοι). Le mot qui, pour eux, traduisait le mieux les rapports du Fils et du Père était ὁμοιούσιος, lequel marquait plus nettement qu'ὁμοούσιος, pensaient-ils, la distinction des deux personnes, et laissait du reste aux plus avancés du parti la facilité de sous-entendre la subordination du Fils. Plusieurs des membres de ce groupe — saint Cyrille de Jérusalem lui appartint longtemps[5] — étaient, au fond, orthodoxes, mais se défiaient d'Athanase et de ses formules. D'autres, un peu plus tard, vers 360, nièrent la divinité du Saint-Esprit. Le nom de semi-ariens dé-

1. Aetius, prop. IV; Eunomius, *Apolog.*, 11, 26.
2. Eunomius, *Apolog.*, 24; *Confessio fidei*, 3.
3. Eunomius, *Apolog.*, 28; Basil., *Contra Eunomium*, II, 33.
4. Eunomius, *Apolog.*, 23.
5. On ne trouve jamais l'ὁμοούσιος dans ses Catéchèses, mais bien ὅμοιος κατὰ πάντα, ἐν πᾶσιν (IV, 7 ; XI, 4). Cf. Socrate, *Hist. eccl.*, V, 8.

signe, à partir de cette époque, des gens qui pensaient juste, ou peu s'en faut, sur la personne du Fils, mais qui se séparaient, sur la personne du Saint-Esprit, de la doctrine de l'Église[1].

Enfin, entre ces deux groupes, se glissa bientôt un tiers-parti ayant à sa tête Acace de Césarée, parti tout politique, qui voulait maintenir la concentration antinicéenne en évitant toute précision dans les formules. Son mot de ralliement était ὅμοιος. Le Fils était ὅμοιος πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς, expression assez vague, pensait-on, pour ne choquer personne. Aux théologiens de ce parti on donna le nom d'acaciens ou de homéens.

C'est entre ces trois groupes anoméen, semi-arien, homéen, que la question va se débattre jusqu'à la fin du règne de Constance (361).

La division commença par un éclat des anoméens. En 357, Constance étant à Sirmium, quelques évêques s'y rencontrèrent d'une hétérodoxie plus marquée, Ursace et Valens, Potamius de Lisbonne, Germinius de Sirmium. Ils rédigèrent en latin une formule de foi qu'Hilaire appelle du nom qui lui est resté, un blasphème[2]. On y rejetait l'ὁμοούσιος et l'ὁμοιούσιος; on y déclarait le Fils incontestablement inférieur au Père en honneur, en dignité, en majesté, et soumis à lui. Le Saint-Esprit était dit être par le Fils : *Paracletus autem Spiritus per Filium est.* C'est la deuxième formule de Sirmium.

Hosius, presque centenaire, fut contraint de la souscrire, et elle fut acceptée dans un synode d'Antioche, en 358, par Eudoxius et Acace[3]. Mais les évêques de

1. V. le premier canon du concile général de 381 : τὴν (αἵρεσιν) τῶν ἡμιαρειάνων εἴτουν πνευματομάχων.

2. En voir le texte dans Hilaire, *De synodis*, 11 ; Hahn, § 161 ; grec dans Athanase, *De synodis*, 28.

3. Sozomène, *Hist. eccl.*, IV, 12, 15.

Gaule la repoussèrent, et presque immédiatement une énergique protestation s'éleva du côté des semi-ariens réunis à Ancyre peu avant Pâques 358. De cette réunion peu nombreuse sortit un long manifeste doctrinal en deux parties[1]. La première déclarait que l'idée seule de paternité emportait la ressemblance en substance du fils avec le père; que le Verbe est Fils au sens naturel du mot, et par conséquent n'est pas créé (3); que la notion même de Fils se ramène, dans ce qu'elle a de plus essentiel, à la similitude avec le Père (4); que le Fils est donc semblable au Père en substance, ὅμοιος κατ' οὐσίαν, κατὰ τὴν θεότητα (5, 8, 9). La seconde partie comprenait dix-neuf anathématismes balancés deux à deux de manière à frapper tantôt l'anoméisme, tantôt le sabellianisme. Le dernier condamnait l'ὁμοούσιος : Καὶ εἴ τις ἐξουσίᾳ καὶ οὐσίᾳ λέγων τὸν πατέρα πατέρα τοῦ υἱοῦ, ὁμοούσιον δὲ ἢ ταυτοούσιον λέγοι τὸν υἱὸν τῷ πατρί, ἀνάθεμα ἔστω. L'opposition de cet anathématisme au précédent, qui condamne Eunomius, et l'identification de ταυτοούσιον et d'ὁμοούσιον montrent assez bien que les rédacteurs du document voyaient dans ce dernier mot une expression sabellienne.

Bien que tout ne soit pas clair dans ce manifeste, et bien qu'il fût loin, notamment, d'affirmer le consubstantiel strict, il marquait cependant une orientation évidente du groupe semi-arien vers l'orthodoxie, et le séparait nettement d'Eudoxius et de ses amis. L'écrit, apporté à Sirmium, retourna Constance déjà gagné aux anoméens. Sur son ordre, un concile — le troisième — se réunit à Sirmium cette année 358, mais il ne rédigea pas de nouveau symbole : il adopta seulement, comme l'expression de sa foi, un groupe de documents : 1° le

1. Le voir dans SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LXXIII, 2-11. HAHN (§ 162) n'a reproduit que les anathématismes.

concile d'Antioche contre Paul de Samosate; 2° la deuxième formule d'Antioche de 341, dite formule de Lucien; 3° la première formule de Sirmium, comprenant elle-même la quatrième d'Antioche et les vingt-sept anathématismes contre Photin.

C'est à ce moment que se place ce que l'on a appelé la chute du pape Libère. Depuis 355, il vivait exilé à Bérée, et avait été remplacé à Rome par l'antipape Félix II. Obtenir, même par la violence, son adhésion au parti antinicéen était évidemment une victoire suprême à laquelle Constance ne pouvait que tenir beaucoup, que les semi-ariens, le groupe alors le plus en faveur, ne pouvait qu'ardemment souhaiter. Cette satisfaction leur fut donnée par une ou même deux signatures arrachées au pape, l'une à Bérée en 357, l'autre plus sûrement à Sirmium en 358[1]. Par cet acte, il abandonnait Athanase, entrait en communion avec les dissidents, et acceptait une ou plusieurs formules de foi assurément non hérétiques, mais dont l'ὁμοούσιος était absent. Les formules signées par lui à Sirmium étaient vraisemblablement celles qu'avait adoptées le concile qui venait de s'y tenir. Sozomène observe cependant que, pour mieux préciser sa pensée sur ce

1. Les autorités sont SAINT ATHANASE, *Historia arianorum ad monachos*, 41 : *Apologia contra arianos*, 89; SAINT HILAIRE, *Contra Constantium*, 11; SAINT JÉRÔME, *Chronique*, 380-385; *De viris illustribus*, 97. Quant aux lettres de Libère citées dans SAINT HILAIRE, *Fragm.* VI, 5-11, l'authenticité n'en est pas certaine. Plusieurs auteurs — entre autres Mgr DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Église*, II, p. 281 suiv.) — admettent, comme je l'ai insinué, non pas une mais deux signatures, et cette conclusion s'appuie sur les lettres de Libère dont je viens de parler et sur le témoignage de SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, 15. — Il est à remarquer d'ailleurs que, dans le milieu romain, la réputation de Libère ne paraît pas avoir souffert de ces incidents. Voir, à ce sujet, la lettre d'Anastase I à Venerius de Milan, écrite en 400-401, dont J. van den Ghein a donné une édition critique dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IV (1899), p. 1-12. L'auteur, qui avait dû connaître personnellement Libère, le compare à Eusèbe de Verceil et à Hilaire, et ne suppose pas qu'il ait jamais failli.

point, et pour répondre aux insinuations de certains évêques anoméens, Libère déclara, dans sa profession de foi, qu'il regardait comme étrangers à l'Église ceux qui affirmaient que le Fils n'est pas semblable au Père en substance et en tout, μὴ κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον[1].

La victoire de Basile d'Ancyre semblait complète. Il eut le tort d'abord d'en abuser, en faisant exiler en masse les anoméens et surtout leurs chefs Aetius, Eunomius et Eudoxius, et ensuite de vouloir la faire consacrer par un grand concile. Un retard se produisit dans la fixation du lieu et de la date de cette assemblée : les anoméens, imitant la manœuvre des premiers ariens qui, après le concile de Nicée, s'étaient transformés en eusébiens, se transformèrent en acaciens ou homéens, et prévinrent contre Basile l'esprit de Constance. Celui-ci décida qu'il y aurait deux conciles, l'un à Rimini pour l'Occident, l'autre, pour l'Orient, à Séleucie, et que chacun des conciles lui expédierait dix délégués pour lui apporter ses décisions. En attendant, et avant de quitter Sirmium, les évêques présents s'entendirent sur une formule de foi — la troisième de Sirmium et la onzième de la série — qui devait être une formule de conciliation, et servir de base aux délibérations de deux conciles[2]. On y proclamait le Fils « engendré impassiblement de Dieu avant tous les siècles, et avant tout commencement, et avant tout temps concevable... semblable, suivant les Écritures, au Père qui l'engendre ». On interdisait désormais l'emploi du mot οὐσία à propos de Dieu, comme incompris des peuples et étranger aux Écritures ; mais

1. Sozomène, *Hist. eccl.*, IV, 15.
2. La voir dans Saint Athanase, *De synodis*, 16, 17; Socrate, *Hist. eccles.*, II, 37; Hahn, § 163. Cette formule était l'œuvre de Marc d'Aréthuse.

on ajoutait que le Fils était semblable au Père κατὰ πάντα, comme les saintes Écritures le disent et l'enseignent.

Le 22 mai 359, tous les évêques présents à Sirmium signèrent cette formule; mais divers incidents, rapportés par saint Épiphane[1], montrent bien que, au fond, ils n'étaient pas d'accord. Valens tenta, en souscrivant, d'escamoter le κατὰ πάντα. Basile d'Ancyre, au contraire, y insista fortement en expliquant que ce mot signifiait que le Fils est semblable au Père non seulement en volonté, mais en hypostase, en subsistance et en être (κατὰ τὴν ὑπόστασιν, καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν, καὶ κατὰ τὸ εἶναι), et en déclarant étranger à l'Église catholique quiconque dirait que le Fils est semblable au Père seulement en quelque chose (κατά τι)[2].

La formule ainsi souscrite fut portée à Rimini par Valens. Il trouva les évêques déjà réunis au nombre de plus de quatre cents, dont quatre-vingts environ antinicéens. Restitutus de Carthage présidait[3]. La majorité rejeta la formule présentée par Valens, déclara le symbole de Nicée suffisant et maintint l'usage du mot *substance*[4]. Mais les dissidents, ne se voyant pas en nombre, avaient tenu conciliabule à part[5]. Leurs dix députés arrivèrent en même temps que ceux du vrai concile auprès de Constance. Constance, prévenu, fit enjoindre aux pères de Rimini de ne se point séparer

1. *Haer.* LXXIII, 22.

2. C'est à ce moment probablement que Basile d'Ancyre, pour s'expliquer à fond et pour masquer sa défaite, publia le mémoire que saint Epiphane reproduit à la suite de la déclaration d'Ancyre (*Haer.* LXXIII, 12-22). On lira avec fruit sur ce mémoire aussi bien que sur la déclaration, les articles de M. Rasneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV (1903), surtout p. 200-206.

3. Le pape ne fut pas représenté, peut-être parce que Constance ne voulut pas trancher la question entre Libère et Félix II.

4. Hilaire, *Fragm.* VII, 3.

5. Sulpice Sévère, *Historia sacra*, II, 41

avant d'avoir reçu sa réponse, contraignit, par la violence et la ruse, leurs députés à signer, à Nice, en Thrace, une formule — la douzième de la série[1] — qui reproduisait en majeure partie la troisième de Sirmium, mais d'où le κατὰ πάντα avait disparu, et où le terme μία ὑπόστασις se trouvait proscrit aussi bien que celui d'οὐσία, et, par la ruse et la violence encore, obtint que cette formule fût signée des évêques présents à Rimini[2]. Vingt d'entre eux cependant résistèrent jusqu'au bout, et ne donnèrent leur signature que moyennant certaines additions qui condamnaient l'arianisme. Mais Valens en glissa une ambiguë, déclarant que « le Fils n'est pas une créature comme les autres créatures ». On ne vit pas le piège, et Valens ayant d'ailleurs solennellement déclaré qu'il n'était pas arien, on se sépara, chaque parti croyant l'avoir emporté, les ariens à cause du symbole, les orthodoxes à cause des additions[3].

A Séleucie, les choses ne se passèrent pas mieux. Les semi-ariens s'y trouvaient en majorité, et saint Hilaire, qui était présent, n'hésita pas à communiquer avec eux. On repoussa les blasphèmes d'Eudoxius, et l'on refusa d'adopter une profession de foi d'Acace, dans laquelle il rejetait à la fois l'ὁμοούσιος, l'ὁμοιούσιος et l'ἀνόμοιος, et s'en tenait à l'ὅμοιος[4]. On souscrivit seulement à l'une des formules d'Antioche de 341[5]. Sur ce, le concile fut déclaré dissous par le questeur Leonas, et dix députés furent envoyés à Constance.

1. La voir dans ATHANASE, *De synodis*, 30; THÉODORET, *Hist. eccles.*, II, 21; HAHN, § 164.

2. HILAIRE, *Fragm.* IX; SULPICE SÉVÈRE, *Hist. sacra*, II, 43.

3. SAINT JÉRÔME, *Dialog. contra luciferianos*, 18; SULPICE SÉVÈRE, *Hist. sacra*, II, 44.

4. V. la formule dans SOCRATE, *Hist. eccles.* II, 40; HAHN, § 165.

5. HILAIRE, *Contra Constantium imperatorem*, 13, 12; SOCRATE, *Hist. eccles.*, II, 39.

Mais les acaciens intervinrent encore, et, à la suite de discussions et d'intrigues de tout genre, les députés de Séleucie finirent par signer la formule de Nice, augmentée des additions des vingt évêques de Rimini (359)[1]. C'était le triomphe des acaciens. Ils le consacrèrent par un synode tenu à Constantinople en 360, déposèrent les chefs semi-ariens, Basile d'Ancyre, Cyrille de Jérusalem et beaucoup d'autres, intronisèrent Eudoxius à Constantinople et Eunomius à Cyzique, et firent signer de force la formule de Nice dans les provinces. L'univers, suivant l'expression de saint Jérôme, pouvait se croire arien.

§ 6. — Les pneumatomaques.

Il ne l'était pas cependant, et la mort de Constance, survenue l'année suivante (3 novembre 361), allait précisément marquer le commencement du retour à l'orthodoxie. Mais à la question des rapports du Père et du Fils une autre venait justement de se joindre, celle de la divinité du Saint-Esprit et de ses rapports avec les deux autres personnes. Le problème était bien un problème trinitaire.

Arius et Eunomius, on l'a vu, regardaient le Saint-Esprit comme une créature du Fils : toutefois, ce côté de leur doctrine était jusqu'ici resté dans l'ombre. Vers 359-360, il émerge en deux points géographiques à la fois. Athanase s'est retiré au désert : il y reçoit des lettres de Sérapion, l'évêque de Thmuis, l'informant qu'un certain nombre de fidèles ou de pasteurs, détestant d'ailleurs l'impiété d'Arius sur le Fils, conservent sur le Saint-Esprit des sentiments erronés.

1. Hilaire, *Contra Const. imper.*, 15 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, IV, 23 ; Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, II, 45.

Ils en font une créature, un des esprits serviteurs, ne différant des anges que par le degré : λεγόντων αὐτὸ (τὸ ἅγιον πνεῦμα) μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἓν αὐτὸ εἶναι, καὶ βαθμῷ μόνον αὐτὸ διαφέρειν τῶν ἀγγέλων[1]. Pour réfuter cette erreur, Athanase écrit ses lettres I, III, IV à Sérapion. Il y nomme les nouveaux hérétiques *tropicistes* (τροπικοί), parce qu'ils expliquent par des métaphores ou tropes les paroles de l'Écriture qui vont contre leur sentiment.

Au même moment, ou peut-être un peu avant[2], des évêques du parti homoiousien ou semi-arien se prononçaient aussi contre la divinité du Saint-Esprit, et ne craignaient pas de le présenter comme un serviteur semblable aux anges[3]. Leur doctrine se répandit rapidement à Constantinople, dans la Thrace, la Bithynie, l'Hellespont et les provinces voisines. Tous les semi-ariens ne l'adoptèrent pas d'abord : elle devint toutefois si commune parmi eux que le nom de semi-ariens devint, entre 360 et 380, synonyme de pneumatomaques. On appela encore ceux-ci macédoniens, du nom de l'ancien évêque de Constantinople[4], ou marathoniens, du nom de l'évêque de Nicomédie, Marathonius, un de leurs chefs.

1. ATHANASE, *Epist. ad. Serapionem*, I, 1.

2. On ne voit pas que le mouvement signalé par Sérapion en Égypte ait procédé de l'éclat des semi-ariens. Il semble plutôt lui avoir été parallèle.

3. SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 45; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, 27 ; SAINT BASILE, *Epist.* CCLI, 4; THÉODORET, *Hist. eccl.*, II, 5.

4. Il est peu probable que Macedonius personnellement ait enseigné cette doctrine.

§ 7. — La restauration nicéenne et le second concile général.

Tel était l'état des choses et des esprits au moment de la mort de Constance. Officiellement, l'acacianisme, c'est-à-dire l'imprécision doctrinale, avait le dessus; une nouvelle erreur, celle des pneumatomaques, faisait son apparition [1] et divisait les semi-ariens, alliés possibles des orthodoxes. Le nouvel empereur, Julien, ne tardait pas d'ailleurs à se déclarer contre le christianisme. La situation ne pouvait être plus fâcheuse. Cependant le mal était moindre qu'il ne paraissait. L'Occident n'avait pas été sérieusement entamé par l'hérésie : en Orient, les partis étaient lassés, et les semi-ariens, notamment, s'étaient trouvés, par leur défaite, rejetés du côté des nicéens, leur seul recours contre leurs adversaires de gauche. L'arianisme tirait sa grande force de la faveur impériale : cet appui venant à lui manquer, on le vit rapidement décliner et disparaître de l'empire.

Il ne saurait être question de raconter ici en détail l'histoire de cette décadence et de la restauration parallèle de l'orthodoxie, fruit surtout de l'action persévérante, du zèle patient et magnanime d'Athanase et de ses amis : il suffira d'en noter les étapes principales.

En Occident, on vient de le dire, la tâche était relativement aisée. En 360, un concile de Paris, sans réprouver l'ὁμοιούσιος, susceptible d'un bon sens, se prononçait pour l'ὁμοούσιος, et condamnait en même temps le sabellianisme [2]. En Italie, Hilaire, qui s'y était rendu, et Eusèbe de Verceil, malgré les entraves que leur sus-

1. Il faudrait signaler aussi l'apollinarisme qui se montre au même moment : on en parlera plus loin.
2. Hilaire, *Fragm.* XI, 1-4.

citait l'intransigeance des lucifériens[1], travaillèrent avec succès à la réconciliation des évêques faillis, à qui ils demandèrent, pour toute condition de réhabilitation, la reconnaissance du symbole de Nicée et la condamnation de l'arianisme. Bientôt l'évêque de Milan, Auxence, se trouva isolé dans son hérésie. A Rome, en particulier, quatre conciles successivement tenus sous Damase, le successeur de Libère, en 369, 376, 377, 380, renouvelèrent les décisions de Nicée, définirent la divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit, et condamnèrent — avec Apollinaire — les sabelliens, les ariens et les macédoniens[2]. En Pannonie, Ursace et Valens persistèrent dans l'erreur, mais Germinius de Sirmium souscrivit, en 366, à l'ὅμοιος κατὰ πάντα[3].

En Orient, l'œuvre de relèvement et de réconciliation était plus ardue et plus délicate. Elle s'accomplit cependant à travers mille contrariétés. Athanase, dès 359, avait tendu, dans son traité *De synodis,* la main aux dissidents, en les assurant qu'il ne voulait pas disputer sur les mots, mais sur les idées qui le séparaient d'eux. Rentré à Alexandrie, le 22 février 362, il y tenait, cette même année, un concile important, dont il rédigea la lettre synodale, le *Tomus ad Antiochenos*. Le concile décida qu'on n'exigerait des arianisants, pour être réconciliés, que la reconnaissance du concile de Nicée et le rejet de l'arianisme; condamna ceux qui prétendaient « que le Saint-Esprit est une créature et séparé de la substance du Christ[4] »; et refusa de se pro-

1. On appelait ainsi le parti schismatique de Lucifer de Cagliari, qui se refusait à toute communication avec les évêques compromis dans l'arianisme et à toute indulgence et pardon à leur égard.

2. *Damasi epist.* I, II, fragm. 1-3 (*P. L.*, XIII, 347 suiv.); SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, 23; THÉODORET, *Hist. eccl.*, II, 17. Peut-être faut-il rapporter au concile de 380 la *Confessio fidei catholicae* de Damase, *P. L.*, XIII, 358; HAHN, § 271. Cf. THÉODORET, *Hist. eccl.*, V, 11.

3. HILAIRE, *Fragm.* XIII-XV.

4. *Tomus ad Antioch.*, 3.

noncer entre ceux qui disaient μία ὑπόστασις et ceux qui disaient τρεῖς ὑποστάσεις en parlant de Dieu, puisque d'ailleurs ils étaient d'accord sur le fond de la doctrine[1]. Le *tomus*, envoyé à Antioche, reçut la signature de l'évêque Paulin. Un second concile, en 363, proclama encore la foi de Nicée et la divinité du Saint-Esprit[2]. En 373, le 2 mai, Athanase mourait, et recevait pour successeur l'évêque Pierre.

A Antioche, la question doctrinale se compliquait d'une compétition de personnes qui prolongea longtemps la confusion. Mélèce, arien indécis, établi patriarche par Constance en 361, se prononça presque immédiatement pour l'ὁμοιούσιος, puis, en 363, souscrivit avec vingt-sept évêques, dont Acace de Césarée, au concile de Nicée, en ajoutant qu'ils recevaient l'ὁμοούσιος parce qu'on leur avait expliqué qu'il équivalait à l'ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός et à ὅμοιος κατ' οὐσίαν[3]. En 379, dans un grand concile de cent cinquante-trois évêques à Antioche, nouveau pas définitif. Mélèce signa, avec les évêques de sa province, une adhésion pure et simple aux formulaires romains[4]. Malheureusement, les antécédents ariens du patriarche l'avaient, dès le principe, rendu suspect aux orthodoxes rigides, et ceux-ci avaient, depuis 362, reçu pour évêque, sacré par Lucifer de Cagliari, un de leurs prêtres, Paulin. Paulin fut soutenu par Rome et Alexandrie, Mélèce par les Orientaux, et l'église d'Antioche, malgré l'accord doctrinal des deux partis, ne retrouva l'unité qu'au siècle suivant.

Ce fut surtout à Constantinople et dans la péninsule de l'Asie Mineure que le retour fut long et difficile. A

1. *Tomus ad Antiochenos*, 5, 6.
2. ATHANASE, *Epist. ad Iovianum*, 4.
3. SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, 25.
4. V. DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Église*, II, p. 421, note 2.

Constantinople, les ariens restèrent absolument les maîtres jusqu'en 379, année où saint Grégoire de Nazianze vint s'y installer dans le petit oratoire de l'Anastasis, et prononça ses célèbres discours *théologiques* sur la Trinité. Mais, en 380, Théodose rendit les églises aux orthodoxes, et en 381, fit tenir dans cette ville le second concile général. — Dans l'Asie Mineure, le relèvement fut, en grande partie, l'œuvre de saint Basile : il avait cependant commencé avant son épiscopat. Dès 364, un concile de semi-ariens, réunis à Lampsaque, avait condamné la formule de Nice, et était revenu à l'ὅμοιος κατ' οὐσίαν. Il avait espéré l'approbation de l'empereur Valens. Repoussés par lui, ses délégués allèrent trouver le pape Libère. Sur leur assurance que, à leurs yeux, ὁμοιούσιος équivalait à ὁμοούσιος, le pape les reçut; et les délégués souscrivirent le symbole de Nicée avec cette observation qu'ils regardaient l'expression ὁμοούσιος comme ayant été choisie ἁγίως καὶ εὐσεβῶς pour traduire la foi de l'Église[1]. La lettre du pape qu'ils emportèrent en le quittant, et qui accordait la communion aux soixante-quatre évêques leurs commettants, fut reçue avec joie au synode de Tyane, en Cappadoce (367)[2]. Il se produisit cependant des protestations en Carie[3].

A peine élu évêque en 370, saint Basile, devenu le chef effectif de l'épiscopat oriental, par suite du schisme d'Antioche et de l'arianisme régnant à Constantinople, se tourna vers Athanase d'abord, puis vers le pape, pour en obtenir un appui moral et des décisions fermes, capables de dissiper les préjugés et de concilier les esprits. Il désirait surtout que l'on

1. SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, 12.
2. SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, 12; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, 11, 12.
3. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, 12. Cependant V. DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Eglise*, II, p. 430, note.

condamnât l'apollinarisme, et que l'on reconnût la légitimité de Mélèce. Ses ambassades obtinrent un résultat partiel. En 377, une lettre de Damase condamna Apollinaire, déposa Timothée, son disciple, et définit encore la divinité du Saint-Esprit[1]. Devant l'inlassable patience de saint Basile et les déclarations de l'Occident, les résistances faiblirent peu à peu, les préjugés s'atténuèrent. L'avènement de Théodose (379) apporta à l'orthodoxie la faveur impériale : on sentit que le dénouement était proche.

Il eut lieu deux ans plus tard. Théodose, dans l'édit publié en 380, après son baptême, avait déclaré d'abord s'en tenir à la foi de Damase et de Pierre d'Alexandrie[2]. Arrivé en Orient, il comprit que ces deux noms ne pouvaient que froisser les susceptibilités de tous ces orientaux, orthodoxes sans doute, mais irrités au fond contre Alexandrie et Rome dont il fallait bien reconnaître la victoire. Aussi le pape ne fut-il pas invité au concile de Constantinople de 381. Cent quatre-vingt-six évêques seulement s'y trouvèrent, dont trente-six pneumatomaques sous la conduite d'Eleusius de Cyzique. Le concile fut présidé par Mélèce d'abord, puis par saint Grégoire de Nazianze comme évêque de Constantinople, puis par son successeur, Nectaire. Les pneumatomaques, invités à abjurer leur erreur, se retirèrent du concile[3]. Celui-ci passa outre et rédigea un τόμος, c'est-à-dire un exposé détaillé de la doctrine trinitaire. Cet écrit est perdu ; mais il s'en est conservé peut-être la substance dans le premier canon du concile dont voici la teneur : « La profession de foi des trois cent dix-huit Pères réunis à Nicée en Bithynie ne doit pas

1. *Damasi Epist.* VII, II, fragm. 2 et 3.
2. En voir le texte dans HARNACK, *Lehrb. der DG.*, II, p. 272, note 4.
3. SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, 8.

être abrogée : elle doit conserver toute sa force, et l'on doit anathématiser toute hérésie, et en particulier celle des eunomiens ou anoméens, et celle des ariens ou eudoxiens, et celle des semi-ariens ou pneumatomaques, et celle des sabelliens, des marcelliens, et celle des photiniens et celle des apollinaristes[1]. »

Outre les quatre canons certainement authentiques du concile, on lui attribua, dès 451 en Orient, vers 530 en Occident, un symbole reproduisant à peu près — il omet ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός — et complétant celui de Nicée[2]. C'est le symbole encore en usage dans la liturgie latine. Mais, comme on en trouve déjà le texte dans l'*Ancoratus* de saint Epiphane (119), écrit en 374, et comme, d'ailleurs, le passage qui concerne le Saint-Esprit (συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον) est encore loin des définitions précises du concile de 381, on doit conclure que ce symbole n'est point l'œuvre de ce dernier concile. Il est certain qu'il représente un remaniement du symbole usité vers le milieu du IVe siècle à Jérusalem, tel qu'on le dégage des catéchèses de saint Cyrille[3], mais sans qu'on puisse décider s'il est proprement le symbole de Jérusalem, ou celui de Constantia, ou celui de quelque autre église.

Le 30 juillet 381, Théodose confirma les décisions du concile, qui furent ratifiées encore par deux autres conciles tenus à Constantinople en 382 et 383 et un concile de Rome en 382. Le concile de 381 fut lui-même reconnu comme œcuménique en Orient vers 451, en Occident au VIe siècle. L'accord était fait sur la foi. On a prétendu (Harnack, Loofs) qu'il ne l'avait été qu'à la faveur d'un malentendu ou d'une

1. HEFELE, *Histoire des conciles*, 2e édit. trad. franç., II, 1, p. 20.
2. HAHN, § 144.
3. Cf. *Patrologie grecque*, XXXIII, 533.

équivoque, et que les Pères de Constantinople avaient compris la formule de Nicée et surtout l'ὁμοούσιος autrement que ceux de Nicée, et dans le sens semi-arien de l'ὁμοιούσιος. C'est une question sur laquelle on reviendra à propos des Cappadociens, dont l'influence ici fut décisive. Mais, quoi qu'il en soit, si l'accord existait dans les croyances et les formules, les cœurs restaient aigris et blessés. Le concile et Théodose l'avaient bien montré par le soin de tenir le pape à l'écart de l'assemblée, par le choix de Mélèce comme président du concile, par les deuxième et quatrième canons dirigés, au fond, contre le patriarche d'Alexandrie, surtout par le troisième canon qui donnait le second rang, après le siège de Rome, au siège de Constantinople, parce que c'était celui de la nouvelle Rome. Des semences de schisme germaient déjà au fond des âmes, et la jeune Constantinople se dressait à côté de la vieille métropole de l'Occident, en attendant qu'elle se dressât contre elle.

Les événements que je viens de résumer mirent fin, dans l'empire officiel, à l'hérésie arienne. Mais, chez les peuples barbares où elle avait pénétré, elle survécut longtemps encore, et donna lieu, de la part des écrivains orthodoxes, à une polémique qui dura jusqu'au VI[e] et au VII[e] siècle. Vers 400, on trouvait encore dans l'empire des Goths ariens, devenus tels par l'apostolat d'Ulphilas (évêque en 341). Les Visigoths qui envahirent l'Italie, puis la Gaule méridionale et l'Espagne, restèrent officiellement ariens jusqu'au concile de Tolède de 589; les Suèves jusqu'en 550 ou même un peu plus tard. En Italie, la puissance des Ostrogoths ariens ne fut détruite qu'en 554. Les Lombards ne se convertirent que vers 671, les Burgondes qu'en 517, et c'est en 533 seulement que fut brisée, en Afrique, la domination des Vandales

hérétiques et persécuteurs. Il y eut donc pendant deux siècles encore une littérature antiarienne, mais dont le thème d'ailleurs ne renchérit guère sur les idées et la doctrine développées par les premiers champions de l'orthodoxie. Ce sont ces idées et cette doctrine qu'il faut maintenant étudier de plus près dans leurs sources les plus anciennes

CHAPITRE III

LUTTE DOCTRINALE CONTRE L'ARIANISME ET LE MACÉDONIANISME. L'ORTHODOXIE TRINITAIRE GRECQUE AU IVe SIÈCLE.

§ 1. — La doctrine trinitaire de saint Athanase.

La lutte doctrinale des orthodoxes contre l'arianisme fut menée successivement par deux groupes de polémistes qui se suivirent de près sans se confondre. Dans le premier il faut mettre, chez les Grecs saint Athanase, et chez les Latins saint Hilaire. Le second groupe comprend surtout les Cappadociens, saint Basile et les deux Grégoire, auxquels se sont joints des théologiens de moindre importance comme Didyme l'aveugle et saint Épiphane. Le premier groupe précise les idées et élabore la doctrine : le second fixe définitivement la terminologie et conclut la discussion. Nous parlerons exclusivement d'abord de saint Athanase.

Arius était parti, dans sa théorie du Logos et de ses relations avec Dieu, de l'idée de la transcendance divine et de la création. Saint Athanase part de l'idée de rédemption. Pour Arius, Dieu ne peut communiquer sa substance; et donc le Logos, puisqu'il est produit, ne saurait être Dieu. Pour saint Athanase, le Verbe incarné est, avant tout, rédempteur. Par cette rédemp-

tion l'homme est divinisé et devient enfant de Dieu. Elle s'accomplit par une association de notre nature à la nature divine dans la personne de Jésus-Christ. Celui-ci est donc réellement Dieu, car il ne peut nous diviniser et nous élever à la filiation divine, même adoptive, qu'à la condition d'être lui-même, réellement et par nature, Dieu et Fils de Dieu. C'est l'argument qu'Athanase répétera sans cesse : « Si [le Verbe] était, lui aussi, par participation, et non pas en soi la divinité et l'image substantielle du Père, il ne pourrait pas diviniser [les autres], puisque lui-même serait divinisé[1]. » Par ce simple changement de point de vue, la conception philosophique Verbe s'efface devant celle de Fils : le rôle démiurgique du Logos n'est plus la raison qui explique sa personnalité divine. Athanase maintient sans doute que, en fait, le Fils a été l'organe de la création[2]; mais, en principe et absolument, ajoute-t-il, cela n'était pas nécessaire. Car si Dieu ne pouvait lui-même créer immédiatement, le Verbe, qui est de même nature que le Père, ne le pourrait pas non plus; et si le Verbe est créé, Dieu, qui l'a créé, pouvait donc créer immédiatement par lui-même[3].

Ces principes généraux suffisent à marquer l'orientation de la théologie d'Athanase.

Dieu est un : il est une monade indivisible; il n'y a qu'un principe, une monarchie suprême (μίαν ἀρχὴν οἴδαμεν)[4]. D'autre part, nous savons que le Fils est réellement distinct du Père[5]. Dès lors, faut-il exclure le Fils de la substance divine pour maintenir l'unité de

1. Ὅθεν εἰ ἦν ἐκ μετουσίας καὶ αὐτὸς, καὶ μὴ ἐξ αὐτοῦ οὐσιώδης θεότης καὶ εἰκὼν τοῦ πατρὸς, οὐκ ἂν ἐθεοποίησε, θεοποιούμενος καὶ αὐτός (*De synodis*, 51; *Cont. arianos*, I, 16, 39; II, 69).

2. *De decretis*, 30; *C. arianos*, II, 40.

3. *C. arianos*, II, 24. 25.

4. *C. arianos*, III, 15.

5. *C. arianos*, III, 4.

Dieu, ou doit-on l'y faire rentrer pour maintenir sa divinité; et dans ce dernier cas, comment expliquer que l'unité divine n'est pas rompue? Tout le mystère à éclaircir est là.

Pas plus qu'Arius, Athanase ne conçoit un Verbe de nature intermédiaire qui, conformément à la conception philonienne, ne serait ni Dieu ni créature. Entre la créature et Dieu il y a un gouffre; mais, au lieu qu'Arius met le Logos sur le côté du gouffre qui touche à la création, Athanase le met résolument du côté de Dieu. Le Verbe n'est pas créé : il est engendré. Engendrer est produire une image parfaite de soi, et communiquer tout ce qui est en soi, sa substance, sa nature, sa gloire; et c'est ainsi que le Père produit le Fils.

Cette génération est-elle volontaire de la part de Dieu? — Oui et non. Oui, en ce sens qu'elle n'est pas contre sa volonté, et qu'elle ne lui est pas imposée par une loi supérieure. Non, en ce sens qu'elle n'est pas le résultat de sa volonté délibérante et libre. Le Père veut et aime nécessairement le Fils comme il se veut et s'aime lui-même, et il l'engendre donc à la fois nécessairement et volontiers[1].

Dès lors, cette génération est éternelle. Le Père a toujours été Père, et le nom même de Père implique l'existence du Fils; car c'est dans l'acception large seulement que Dieu est le Père des créatures[2]. Et ici reviennent les comparaisons coutumières de l'école d'Alexandrie, de la lumière qui ne peut que luire, et de la source qui ne peut que couler. Éternellement donc existe celui qui est l'image, la réflexion, la splendeur du Père, Dieu de Dieu, sans qui le Père serait ἄσοφος καὶ ἄλογος[3].

1. *C. arianos*, I, 16; III, 62, 66.
2. *C. arianos*, II, 41; III, 6; *De decretis*, 30.
3 *C. arianos*, I, 14, 25, 27; III, 66; *De decretis*, 12, 15.

Ainsi éternellement engendré, le Fils, en conséquence, est de la substance du Père, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Athanase tient essentiellement à cette expression de Nicée, qui est la condamnation des blasphèmes d'Arius[1]. Mais, pour être de la substance du Père, le Fils n'est pas une portion du Père : la substance du Père n'a pas été divisée, comme il arrive dans la génération humaine : « Dieu étant indivisible, est indivisiblement et impassiblement Père du Fils[2]. »

Et de là Athanase tire deux conclusions : la première, que le Fils possède en soi toute la substance du Père, puisque cette substance lui étant communiquée, et ne pouvant d'ailleurs se partager, lui est nécessairement donnée tout entière[3]. La seconde, qu'il ne peut y avoir qu'un seul Fils, puisqu'il épuise à lui seul la fécondité du Père[4]. Ces deux conclusions ruinent par la base le subordinatianisme : le Fils est tout ce qu'est le Père, sauf que l'un est engendrant, l'autre engendré. Elles entraînent au contraire le consubstantiel : le Fils est ὁμοούσιος au Père. Athanase repousse l'expression ὅμοιος, d'abord parce qu'elle ne désigne qu'une ressemblance accidentelle et extérieure, et qu'elle peut s'appliquer à des êtres d'espèce différente, comme le chien et le loup, l'étain et l'argent : puis parce qu'elle n'indique pas que l'être semblable vient de celui à qui il ressemble[5]. Le mot qui exprime la ressemblance de nature est ὁμοφυής. L'expression ὁμοιούσιος est donc un mot mal fait ; car dire d'une chose qu'elle est ὅμοιος κατ' οὐ-

1. *De decretis*, 19, 23 ; *De synodis*, 41, 48.

2. *De decretis*, 11 ; cf. *C. arianos*, I, 28.

3. Οὐκ ἐκ μέρους δὲ ἡ τῆς θεότητος μορφή, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ, καὶ ὅλος θεός ἐστιν ὁ υἱός (*C. arianos*, III, 6 ; I, 16 ; II, 24).

4. *De decretis*, 11 : Ἁπλοῦς δὲ ὢν (ὁ πατὴρ) τὴν φύσιν, ἑνὸς καὶ μόνου τοῦ υἱοῦ πατήρ ἐστι.

5. *De synodis*, 41, 53.

σίαν à une autre, c'est parler de sa substance comme si elle était un simple attribut ou accident; c'est, en tout cas, déclarer que cette substance est participée (ἐκ μετουσίας)[1]. Que si l'on veut absolument employer cette formule — et Athanase lui-même s'y est quelquefois plié[2] — au moins doit-on ajouter ἐκ τῆς οὐσίας, et insister sur l'unité qu'ὅμοιος semble détruire[3]. Le mot ὁμοούσιος évite ces inconvénients, car il marque à la fois et que les deux êtres auxquels on l'applique ont même substance, et que l'un des deux tire son origine de l'autre[4]. Bien qu'il ne faille pas être l'esclave des mots, mais voir plutôt le sens qu'on leur donne, les Pères de Nicée ont cependant bien fait d'introduire celui-ci dans la langue de l'Eglise : ils n'en pouvaient imaginer de meilleur[5].

Dans quel sens précis saint Athanase l'entend-il? On a insinué que l'ayant d'abord entendu au sens strict d'une unité numérique de substance du Père et du Fils, l'évêque d'Alexandrie s'était départi vers la fin de sa vie, et depuis 359, de cette rigueur, et, sans en avoir conscience, avait rapproché le sens d'ὁμοούσιος de celui d'ὁμοιούσιος[6]. Il y a là une erreur. Dans le *De synodis*, composé en 359, et qui est un écrit de conciliation, saint Athanase fait sans doute des avances aux semi-ariens, en leur montrant que leurs principes, s'ils les suivent jusqu'au bout, les conduisent au consubstantiel : il déclare que les orthodoxes regarderont moins à leurs formules qu'au fond de leur doctrine; mais d'ailleurs il ne sacrifie rien de ce que Nicée a défini, et

1. *De synodis*, 53.
2. *De decretis*, 20; *De synodis*, 45.
3. *De synodis*, 41.
4. *De synodis*, 41.
5. *De synodis*, 41.
6. GUMMERUS, *Die homousianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig, 1900, p. 162 suiv. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, II, p. 251.

de ce qui est l'entière vérité. Il a écrit dans l'*Oratio* III que, si le Fils est, comme rejeton, ἕτερος au Père, il est, comme Dieu, ταὐτόν avec lui ; « que le Père et le Fils sont un par la possession et la propriété de la nature, et par l'identité de la même unique divinité » (τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος) ; qu'il faut admettre entre eux ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας (3, 4). Les mêmes expressions reviennent dans le *De decretis*, 23, 24. L'auteur ne les rétracte pas dans le *De synodis*. Il y déclare, au contraire, qu'en parlant de la substance, on doit parler de ταυτότης et non pas d'ὁμοιότης (53 : ainsi ταυτότης τῆς οὐσίας est l'équivalent d'ὁμοούσια[1]) ; que c'est une nécessité de croire à l'unité du Père et du Fils quant à la substance : κατὰ τὴν οὐσίαν νοεῖν καὶ τὴν υἱοῦ καὶ πατρὸς ἑνότητα — οὐσίᾳ ἕν ἐστιν αὐτὸς (ὁ λόγος) καὶ ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ (48) ; et enfin qu'il n'y a pas dans la génération du Père division de la substance comme dans celle des hommes : le Père communique son essence tout entière (41). M. Loofs va plus loin. Saint Athanase, à son avis, s'est d'autant plus attaché au sens nicéen de l'ὁμοούσιος qu'il a plus avancé en âge : ce qu'il est difficile de démêler dans ses derniers écrits, ce n'est pas l'unité de Dieu, mais la trinité des personnes divines[2].

On a, dans ce qui précède, les grandes lignes de la doctrine de saint Athanase sur le Fils. L'idée qui la domine, et dont on peut dire qu'il tire tout, est que le Verbe est Fils, et Fils de Dieu. On ne doit jamais séparer le Fils du Père pour tâcher de le connaître iso-

1. Or remarquons que précisément la réunion des semi-ariens d'Ancyre de 358 avait condamné, dans son XIX[e] anathématisme, le ταυτοούσιον comme l'ὁμοούσιον.

2. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der DG.*, 4[e] édit., p. 241. Cf. G. Rasneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, *Revue d'hist. ecclésiast.*, IV (1903), p. 426-431.

lément : il en est inséparable[1]. Image et reflet substantiels du Père, on ne peut savoir ce qu'il est autrement qu'en le rapprochant du principe qui l'engendre, et qui se reproduit en lui. Fils, il est distinct numériquement du Père; mais Fils, il est de même substance que le Père; et il est la même substance absolument que le Père, parce que cette substance, que lui est communiquée, étant Dieu, ne saurait être ni divisée ni diminuée. C'est avec une intrépidité sereine qu'Athanase énonce ces incompréhensibles mystères, dont son intelligence ne cherche pas à percer les ombres, mais qu'il perçoit comme la conséquence inéluctable des données les plus certaines de la révélation.

La doctrine du Saint-Esprit ne lui doit guère moins que celle du Fils. On la trouve exposée surtout dans ses lettres à Sérapion I, III, IV. Le saint docteur y établit la divinité du Saint-Esprit sur l'Écriture (I, 4-6, 26), sur la prédication et la tradition ecclésiastique (I, 28), sur l'action même du Saint-Esprit dans nos âmes. Le principe sanctificateur ne saurait être de même nature que ceux qu'il sanctifie; l'Esprit vivificateur des créatures ne saurait être une créature (I, 23). Si l'Esprit-Saint nous divinise, nous rend participants, par son habitation en nous, de la nature divine, il est donc lui-même Dieu par essence : Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν οἷς γίνεται (τὸ πνεῦμα) οὗτοι θεοποιοῦνται· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι (I, 24). Et il y a du reste une preuve plus simple, c'est que, la Trinité étant homogène, si le Saint-Esprit, comme il est constant, en fait partie, il n'est pas créé, il est Dieu, de même substance que le Père et le Fils; il leur est ὁμοούσιος (I, 2, 17, 20, 27).

Cependant la prétention des *tropicistes* de rejeter

1. *C. arianos*, III, 23.

la divinité du Saint-Esprit, tout en admettant celle du Fils, amène Athanase à examiner les rapports du Fils et du Saint-Esprit. Et d'abord l'Esprit-Saint est l'Esprit du Fils, sa « puissance sanctificatrice et illuminatrice, laquelle est dite procéder du Père (ἐκ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι), parce que le Fils, qui vient du Père, la fait briller, l'envoie et la donne » (I, 20). Bien plus, comme le Fils est le propre de la substance du Père, de même l'Esprit, qui est dans le Fils et en qui est le Fils, est le propre du Fils : « Si le Fils, parce qu'il est du Père, est le propre de sa substance, c'est une nécessité que l'Esprit, qui est dit être de Dieu, soit aussi en substance le propre du Fils » (ἴδιον εἶναι κατ' οὐσίαν τοῦ υἱοῦ, I, 25, 20, 21; cf. III, 2). L'Esprit-Saint est donc proprement, et dans son être intime, l'Esprit du Fils, son souffle, dans une dépendance étroite de lui. Ce qu'il possède, c'est cela même du Fils : ἃ ἔχει (τὸ πνεῦμα) τοῦ υἱοῦ ἐστιν (III, 1). L'auteur se rapproche de l'idée que l'Esprit reçoit son être du Fils. Il y touche tout à fait quand il note que l'Esprit-Saint reçoit du Fils, et qu'il n'est pas le lien qui rattache le Fils au Père, mais qu'au contraire, existant lui-même dans le Verbe, il se trouve, par lui, être en Dieu[1]. « De même que le Fils dit : *Tout ce qui est au Père est à moi,* ainsi nous trouverons que tout cela est dans l'Esprit par le Fils : ταῦτα πάντα διὰ τοῦ υἱοῦ εὑρήσομεν ὄντα καὶ ἐν τῷ πνεύματι » (III, 1).

Avec la personne du Saint-Esprit, la Trinité se trouve achevée et complète[2]. Cette Trinité, comme les termes qui la composent, est éternelle : elle ne s'est pas faite successivement, et il n'y a pas eu de moment où elle ne fût parfaite et entière. Elle ne se compose pas non plus d'éléments hétérogènes et d'une gloire inégale :

1. *C. arianos*, III, 24; *Epist. ad Serapion.* III, 5.
2. *Epist. ad Serapion.* I, 25.

Μὴ γένοιτο! Οὐκ ἔστι γενητὴ ἡ Τριάς· ἀλλ' ἀΐδιος καὶ μία θεότης ἐστὶν ἐν Τριάδι, καὶ μία δόξα τῆς ἁγίας Τριάδος[1]. — Τῆς ἁγίας Τριάδος μία ἡ θεότης καὶ πίστις ἐστίν[2].

La doctrine trinitaire d'Athanase allait devenir celle de l'Église grecque. Avant d'en venir là, elle devait cependant recevoir, soit dans sa terminologie, soit dans sa théorie des personnes divines et de leurs relations, de sérieux compléments. C'est encore au Père seul que saint Athanase applique par excellence le nom de Dieu : ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἷς θεὸς κηρύσσεται, ὁ τοῦ λόγου πατήρ[3]. De plus, bien qu'il n'ait pas condamné, au concile d'Alexandrie de 362, ceux qui disaient μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, il a personnellement, jusqu'à la fin de sa vie, confondu les deux termes οὐσία et ὑπόστασις[4]. Il écrira même, vers 369, dans l'*Epistula ad Afros*, 4 : Ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. Comme il évite, d'autre part, l'emploi du mot πρόσωπον, il s'ensuit qu'il ne possède aucun terme pour désigner la personne. Il n'a pas du reste étudié ce qui constitue en soi les personnes divines, ni comment elles se distinguent et s'opposent entre elles, ni comment nous pouvons, par de lointaines analogies, nous représenter les opérations mystérieuses qui les font être. Polémiste toujours dans l'arène, Athanase n'a eu ni le loisir ni sans doute le goût de traiter ces questions de haute philosophie religieuse. Son enseignement trinitaire est donc incomplet : il sera complété en grande partie par les Cappadociens.

1. *C. arianos*, I, 18.
2. *Epist. ad Serapion.* I, 16.
3. *Epist. ad Epictetum*, 9.
4. *De decretis*, 27 ; *De synodis*, 41 ; *Tomus ad Antioch.*, 6. En revanche, il distingue οὐσία de φύσις. Ce dernier mot marque l'ensemble des propriétés et qualités de la substance, qui découlent d'elle. De là l'expression κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ κατὰ τὴν φύσιν, par exemple *C. arianos*, I, 29 ; *De synodis*, 45 ; *Tomus ad Antiochenos*, 6.

§ 2. — La doctrine trinitaire des Cappadociens.

Le rôle principal des Cappadociens, au point de vue trinitaire, a donc été de ramener à l'Eglise le parti des semi-ariens, et de fixer la terminologie grecque orthodoxe. Ils se trouvaient préparés à le remplir par ces circonstances qu'ils étaient, à des degrés divers, des disciples d'Origène, et qu'ils vivaient au milieu des dissidents dont ils devaient faire la conquête. Mais ces circonstances même, qui les rapprochaient de leurs adversaires, ont donné occasion, contre eux, dans ces derniers temps, à des accusations de fléchissement doctrinal que nous devrons examiner. On les a présentés comme des *néo-nicéens* qu'il fallait soigneusement distinguer des nicéens primitifs, Athanase, Eustathe, Hosius, et dont la pensée n'était qu'en apparence et dans les formules d'accord avec la leur.

On a déjà dit qu'Athanase et les Pères du concile de Nicée avaient confondu le sens d'οὐσία et d'ὑπόστασις. Ils avaient en cela suivi les Occidentaux, pour qui ὑπόστασις se trouvait être la traduction littérale de *substantia*[1]. Les ariens et semi-ariens, au contraire, et les disciples d'Origène, d'accord avec leur maître, donnaient à ὑπόστασις le sens de *personne,* et regardaient l'expression μία ὑπόστασις comme une formule sabellienne. Ce n'était là sans doute qu'une question de mots, mais qu'il importait souverainement de résoudre enfin, pour écarter les malentendus.

Qu'est-ce que l'οὐσία, et qu'est-ce que l'ὑπόστασις? Ces deux mots disent-ils la même chose; et si non, en quoi diffèrent les objets qu'ils signifient?

1. On peut voir dans les lettres de saint Jérôme XV et XVII quelles difficultés soulevait pour les Occidentaux la formule τρεῖς ὑποστάσεις.

Saint Basile aborde directement le problème dans sa lettre xxxviii à Grégoire de Nysse. L'οὐσία est ce qui est commun dans les individus de même espèce (τὸ κοινόν), qu'ils possèdent tous également, et qui fait qu'on les désigne tous sous un même vocable, sans en désigner aucun en particulier (2)[1]. Mais cette οὐσία ne saurait exister réellement qu'à la condition d'être complétée par des caractères individuants qui la déterminent. Ces caractères reçoivent différents noms : on les appelle ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιαζόντα σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί (3, 4)[2]. Si l'on ajoute ces caractères individuants à l'οὐσία, on a l'ὑπόστασις. L'hypostase est l'individu déterminé, existant à part, qui comprend et possède l'οὐσία, mais s'oppose à elle comme le propre au commun, le particulier au générique : Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις, écrit saint Basile, ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον[3]. Et encore : « L'hypostase n'est pas la notion indéfinie de la substance qui ne trouve aucun siège fixe, à cause de la généralité de la chose signifiée, mais bien ce qui restreint et circonscrit dans un certain être, par des particularités apparentes, le commun et l'indéterminé[4]. »

Cette définition de saint Basile, remarquons-le, n'est pas suffisamment poussée, et elle paraît trop identifier l'hypostase avec la substance individuelle, l'individu, et faire des caractères individuants le constitutif de la personne. Néanmoins le mot capital s'y trouve, le τὸ καθ' ἕκαστον qu'il suffira d'approfondir pour avoir

1. A la prendre en soi, saint Basile la définit, dans son *Adversus Eunomium*, I, 10, αὐτὸ τὸ εἶναι. En Dieu c'est l'être intime par opposition à ses attributs (φύσις) et à ses modes personnels (ὑπόστασις).
2. Cf. *Adv. Eunomium*, II, 28.
3. *Epist.* CCXXXVI, 6.
4. *Epist.* XXXVIII, 3.

de l'hypostase une notion complète. L'οὐσία divine n'est pas en soi une hypostase, parce que, bien qu'individuelle, elle n'existe pas à part soi, mais bien dans les personnes à qui elle est commune. Les personnes divines, au contraire, s'opposant les unes aux autres, ont une existence propre qui ne permet pas de les confondre; et rien n'est commun entre elles que l'οὐσία. Elles sont, suivant l'expression de saint Grégoire de Nazianze, « complètes, subsistant à part soi, et distinguées par le nombre, bien que non distinctes par la divinité » : μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι [1].

Les Cappadociens se prononcèrent donc nettement en faveur de la distinction origéniste d'οὐσία et d'ὑπόστασις, et firent prévaloir leur sentiment. A l'égard de πρόσωπον, Basile se montra plus réservé : il ne voulait pas que l'on considérât ce mot comme équivalent d'ὑπόστασις, une hypostase unique pouvant remplir trois rôles, comme le prétendaient les sabelliens [2]. Grégoire de Nazianze, au contraire, permettait de l'employer en parlant de la Trinité, pourvu qu'on en écartât le sens de simple personnage de tragédie ou de comédie [3].

Il y a donc en Dieu trois hypostases dont chacune s'oppose aux deux autres par ses caractères propres. Saint Grégoire de Nazianze indique comme étant ces caractères ἀγεννησία, γεννησία ou γέννησις et ἐκπόρευσις ou ἔκπεμψις [4]. Saint Basile est d'accord avec lui pour les deux premiers [5]; pour le troisième, nos auteurs s'entendent moins. Saint Basile donne comme le γνωριστι-

1. *Oratio* XXXIII, 16.
2. *Epist.* CCXXXVI, 6.
3. *Oratio* XLII, 16.
4. *Oratio* XXV, 16; XXIX, 2; XXXI, 29.
5. *Epist.* XXXVIII, 4-6; CXXV, 3; *Homilia* XV, 2.

κὸν σημεῖον du Saint-Esprit d'être connu après le Fils et avec lui et de tenir sa substance du Père[1] ; saint Grégoire de Nysse de venir du Père par le Fils[2]. Mais Grégoire de Nazianze avoue d'ailleurs qu'il nous est impossible de marquer précisément en quoi l'ἐκπόρευσις du Saint-Esprit diffère de la génération du Fils[3]. Il est certain seulement que les caractères distinctifs des personnes divines, les *notions* se rattachent à leur origine et à leur opposition entre elles[4]. Et c'est en ce sens, écrit saint Basile, que nous disons que le Père est plus grand que le Fils, non qu'il le soit par nature, mais parce que nous concevons idéalement le principe comme supérieur à ce qui en découle[5].

Cette primauté du Père est énergiquement conservée et proclamée dans la théologie cappadocienne. Le Père est le principe de la Trinité, le lien qui en fait l'unité par la communication de sa nature[6] : il est πηγή, ἀρχή, αἰτία τῆς θεότητος, τὸ αἴτιον, κυρίως θεός; les deux autres termes sont αἰτιατά, et se ramènent au Père[7].

Le Fils est éternellement engendré du Père, non pas fait par le dehors, mais né de sa substance, sans division de cette substance, comme une lumière qui sort parfaite du foyer resté intact[8]. Il lui est consubstantiel.

1. *Epist.* XXXVIII, 4.
2. *Quod non sint tres dii* (*P. G.*, XLV ,133). Cf. BASIL., *Adv. Eunomium*, III, 6.
3. *Oratio* XXXIX, 12; XXIII, 11 ; XXXI, 8.
4. BASIL., *Adv. Eunomium*, I, 15; GREG. NAZ., *Oratio* XXXI, 9; GREG. NYSS., *Quod non sint tres dii* (*P. G.*, XLV, 133).
5. *Adv. Eunomium*, I, 20.
6. Il est à remarquer que les Cappadociens, bien qu'ils ne confondent pas les deux mots οὐσία et φύσις, emploient plus volontiers, en parlant de Dieu, φύσις qu'οὐσία. C'est parce que, à l'encontre des eunomiens, ils regardent l'être intime de Dieu comme inaccessible et incompréhensible. Cf. BASIL., *Adv. Eunomium*, I, 13, 14.
7. GREG. NAZ., *Oratio* XLII, 15; XX, 7; GREG. NYSS., *De communibus notionibus* (*P. G.*, XLV, 180).
8. BASIL., *Homilia* XXIV, 4

Quant au Saint-Esprit, saint Basile et saint Grégoire de Nysse lui ont consacré chacun un traité spécial, saint Grégoire de Nazianze a prononcé sur lui son discours xxxi. Par un scrupule tout de politique, et pour ne pas heurter de front les adversaires qu'il voulait ramener, saint Basile, dans son traité *De Spiritu Sancto,* tout en prouvant d'un bout à l'autre la divinité du Saint-Esprit, a évité de le nommer Dieu[1]. Mais ailleurs, il est sorti de cette réserve. Bien que le troisième en ordre, le Saint-Esprit, dit-il, a la même essence que le Père et le Fils : il doit donc être compté avec eux (συναριθμεῖσθαι), et non pas au-dessous d'eux (ὑπαριθμεῖσθαι); il doit être honoré avec eux, et non pas comme leur inférieur; il est ὁμοούσιος au Père et au Fils; il est Dieu[2]. Grégoire de Nysse répète cette doctrine de son frère[3]; Grégoire de Nazianze la revêt de toutes les grâces de son éloquence. En arrivant à Constantinople, en 379, il avait trouvé, sur la question du Saint-Esprit, tout un chaos d'opinions erronées[4]. Il ne se dissimule pas les obstacles à vaincre pour les dissiper, et généralement les difficultés que trouve l'orateur à parler du Saint-Esprit, par suite du silence relatif que l'Écriture a gardé sur ce sujet. Grégoire explique ce silence par un progrès économique de la révélation. L'Ancien Testament a fait surtout connaître le Père; le Nouveau a manifesté le Fils, mais n'a parlé du Saint-Esprit qu'obscurément (ὑπέδειξε). Cet Esprit-Saint qui habite en nous se révèle maintenant lui-même d'une

1. Il en fut blâmé par les orthodoxes rigides, et saint Grégoire de Nazianze dut le justifier (*Orat.* XLI, 6; XLIII, 68).

2. *Adv. Eunomium*, III, 1; *De Spiritu Sancto*, 41-47, 58-64, 71-75; *Epist.* VIII, 2, 3, 10, 11.

3. Voir son traité *De Spiritu Sancto adv. pneumatomachos*, *P. G.*, XLV, 1301 suiv.

4. *Oratio* XXXI, 5.

façon plus claire. Ainsi la Trinité se dévoile par degrés, et un progrès de lumière se fait dans l'Église[1]. — « Quoi donc? l'Esprit-Saint est-il Dieu? — Assurément. — Quoi donc, consubstantiel? — Oui, puisqu'il est Dieu[2]. » C'est la proposition que le saint docteur s'efforce d'établir dans tout son discours, et pour la démonstration de laquelle il se plaît à invoquer surtout l'expérience chrétienne de ses auditeurs. Le Saint-Esprit nous déifie dans le baptême : il est donc adorable; et, s'il est adorable, comment n'est-il pas Dieu[3]?

On exposera un peu plus loin la pensée des Cappadociens sur la question spéciale de la procession du Saint-Esprit. De ce qui vient d'être dit il résulte qu'ils admettent en Dieu trois personnes, réellement distinctes, toutes trois Dieu, consubstantielles entre elles. Ils ajoutent qu'il y a entre elles unité de substance, d'opération, de volonté, de connaissance, d'action[4]; qu'elles sont également adorables, et que l'une n'est pas inférieure aux autres, parce qu'il n'y a pas en Dieu de plus et de moins[5] : Ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν[6].

Mais ici précisément, on nous arrête. Les Cappadociens admettent la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit : cela est vrai, nous dit-on, en apparence, mais, en réalité, ils ne donnent pas à ὁμοούσιος le même sens que Nicée et Athanase. Ces néo-nicéens sont des disciples d'Origène, qui ont vécu au milieu

1. *Oratio* XXXI, 26, 27.
2. *Oratio* XXXI, 10 : τί οὖν; θεὸς τὸ πνεῦμα; — Πάνυ γε. — τί οὖν, ὁμοούσιον; — Εἴπερ θεός.
3. *Oratio* XXXI, 28.
4. Greg. Naz., *Oratio* X, 7; et v. infra.
5. Basil., *Epist.* LII, 2; Greg. Naz., *Oratio* XXXI, 9, 10, 14, 28; XXIX, 2.
6. Greg. Naz., *Oratio* XXXI, 9; cf. *Oratio* XXVIII, 31; XXXIX, 11, 12; Basil., *Epist.* XXXVIII, 4; Greg. Nyss., *Oratio catechetica*, 1.

des semi-ariens et ont frayé avec eux, qui ont voulu les ramener à l'orthodoxie, et qui, pour cela — ils y étaient déjà portés par leur formation théologique — ont infléchi au sens d'ὁμοιούσιος l'ὁμοούσιος primitif. Ils ont fait consacrer sans doute, par le concile de Constantinople de 381, le mot choisi par le concile de Nicée ; mais sous ce mot, c'est au fond la conception de Basile d'Ancyre qui a triomphé. Les Cappadociens, et avec eux l'Église grecque qui les a suivis, sont des semi-ariens qui parlent nicéen [1].

A cette façon de voir opposons d'abord une observation générale. Le mystère de la Trinité est le mystère d'un Dieu en trois personnes, d'une nature identique existant en trois hypostases réellement distinctes. La difficulté, ou plutôt l'impossibilité pour nous de comprendre cette unité dans cette pluralité, ou cette pluralité dans cette unité, constitue tout le mystère. Et dès lors, il est inévitable, si l'on pose d'abord l'unité de la substance, qu'on ait de la peine à expliquer ensuite la trinité des personnes et qu'on paraisse la sacrifier, et, au contraire, si l'on pose d'abord la trinité des personnes, qu'on ait ensuite de la peine à expliquer l'unité de substance et qu'on paraisse la sacrifier à son tour. Dans le premier cas, on semble pencher vers le sabellianisme, dans le second cas, vers le trithéisme. Au point de vue qui nous occupe, toute la différence, à partir du IVe siècle, entre la théologie occidentale et la théologie grecque est là. La première insiste sur l'unité substantielle divine et la pose d'abord. Avant tout,

1. C'est l'opinion formulée par Harnack, *Lehrb. der DG.*, II, 261 suiv. ; Loofs, *Leitfaden*, 4e édit., p. 257 suiv. ; Seeberg, *Lehrb. der DG.*, I, p. 187, suiv. ; Gwatkin, *Studies of Arianism*, 2e édit., p. 247, 270. Elle a été réfutée par J. F. Bethune-Baker, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan Creed* (*Texts and Studies*), Cambridge, 1901. V. aussi G. Rasneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903.

il y a un seul Dieu, une seule substance divine, laquelle subsiste en trois personnes. La formule de Nicée, qui vient en réalité des Latins, consacre cette façon de concevoir le dogme. La théologie grecque, au contraire, influencée par Origène, se préoccupe de sauvegarder la distinction des personnes et les pose d'abord. Il n'y a pas de substance divine concrète, distincte du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et plus ancienne qu'eux : il y a un Père, un Fils et un Saint-Esprit lesquels ont même substance. Existe-t-il, entre ces deux conceptions dogmatiques, une vraie opposition? — Non : toutes deux sont vraies, mais l'une et l'autre ne le sont qu'à la condition de n'être pas exclusives, c'est-à-dire, au fond, de reconnaître le mystère, et de ne verser ni dans le sabellianisme ni dans le trithéisme. Il importe donc assez peu, en définitive, à l'orthodoxie de nos auteurs, qu'ils s'attachent à telle ou telle façon de présenter la doctrine trinitaire, pourvu qu'ils maintiennent énergiquement et l'unité numérique de substance en Dieu, c'est-à-dire l'unité de Dieu [1], et la distinction réelle des trois personnes divines. Seulement, il était naturel que les premiers nicéens appuyassent sur la première vérité, compromise par Arius et les eusébiens, et les néonicéens sur la seconde, complément nécessaire de la première et réclamée par les semi-ariens. Cela ne

1. C'est ce que ne faisaient pas les semi-ariens; et s'ils ont pu s'illusionner sur les conséquences de leur système, il est inutile que nous partagions cette illusion : l'ὁμοιούσιος conduit inévitablement au trithéisme. Ὅμοιος dénote une ressemblance, non une identité numérique. Si donc le Fils n'est pas, quant à sa substance concrète et à son être intime en tant que Dieu, ὁμός avec le Père, mais seulement ὅμοιος, il est clair que la divinité concrète et l'être intime du Fils ne sont pas identiquement la divinité concrète et l'être intime du Père. Le Père et le Fils sont numériquement distincts comme dieux, de même qu'ils le sont comme hypostases : il y a deux dieux. Qu'on se rappelle le passage du document semi-arien reproduit par saint Epiphane, *Haer.* LXXIII, 17, 18 : Οὐ ταυτὸν δὲ ἀλλ' ὅμοιον διότι τὸ πνεῦμα ὃ ἐστιν ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ὁ πατήρ.

prouve pas que les uns et les autres aient méconnu la vérité qu'ils rejetaient au second plan, ni que les Cappadociens aient été trithéistes, pas plus qu'Athanase et Eustathe sabelliens.

Car d'ailleurs les Cappadociens, tout comme les premiers nicéens, ont affirmé de toutes leurs forces l'unité numérique de Dieu et l'identité de la substance divine concrète dans les trois personnes de la Trinité. « Ne confesse qu'une seule οὐσία dans les deux (le Père et le Fils), afin de ne point tomber dans le polythéisme[1] ». « De même que le Père est substance, le Fils substance, substance le Saint-Esprit, et qu'il n'y a pas trois substances, de même le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et il n'y a pas trois dieux. Car Dieu est un et le même, puisqu'il n'y a qu'une substance et la même, bien que chacune des personnes soit dite substance subsistante et Dieu[2]. » Manifestement ici, l'unité numérique de l'οὐσία est donnée comme la condition du monothéisme, et opposée à la distinction des personnes.

Pour saint Basile en particulier, il est bien vrai qu'il a accepté, dans sa lettre IX, 3, l'ὅμοιος κατ' οὐσίαν, à la condition qu'on y ajoute ἀπαραλλάκτως, c'est-à-dire *sans aucune différence;* mais c'est parce qu'il regardait, dans ce cas, l'expression totale comme équivalant à ὁμοούσιος, auquel il donne d'ailleurs la préférence[3]. Il a dit également que les personnes humaines, parce qu'elles ont une οὐσία (abstraite) commune, sont ὁμοούσιοι[4]. Mais il n'entend plus l'ὁμοούσιος de cette unité

1. Basil., *Homilia* XXIV, 3.
2. Greg. Nyss., *De communibus notionibus*, *P. G.*, XLV, 177.
3. L'argument que l'on a voulu tirer, contre notre thèse, des lettres CCCLXI-CCCLXIV de saint Basile n'a aucune valeur : ces lettres sont apocryphes (Bethune-Baker, *Op. cit.*, p. 38, note 2; G. Voisin, *L'apollinarisme*, p. 237, suiv.; Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, p. 20, 21).
4. *Epist.* XXXVIII, 2.

abstraite et générique quand il s'agit de Dieu. Il repousse, au contraire, absolument la conception d'une essence supérieure à laquelle participeraient le Père et le Fils. Le Père, comme premier principe de la Trinité, communique au Fils sa propre substance, mais pleinement et sans division[1]. Dans sa lettre XXXVIII, à saint Grégoire de Nysse, Basile insiste sur l'unité de nature des trois personnes divines. Il règne entre elles une communauté parfaite (τινα συνεχῆ καὶ ἀδιάσπαστον κοινωνίαν); l'esprit ne saurait concevoir entre elles aucun espace ni aucun vide; leur substance forme un tout continu qu'aucune fissure n'interrompt. Qui saisit, par l'intelligence, le Père saisit aussi le Fils, et, avec le Fils, l'Esprit-Saint; et qui comprend l'Esprit-Saint comprend aussi ceux dont il est l'Esprit. Ils sont comme une chaîne dont les anneaux sont indissolubles, comme l'arc-en-ciel dont les couleurs sont tellement fondues qu'il est impossible de dire où l'une commence et finit. Le Père est semblable au corps dont on ne peut isoler la forme, qui est le Fils, que par l'abstraction (4, 5, 7). Dans sa lettre CLXXXIX, 6, le saint docteur entreprend de prouver, par l'identité de leur action, l'unité de nature des trois personnes divines : ἀνάγκη τῇ ταυτότητι τῆς ἐνέργειας τὸ ἡνωμένον τῆς φύσεως συλλογίζεσθαι. Il le fait au n° 7, et au n° 8 il conclut : « Si le mot *divinité* exprime l'action, comme nous disons que l'action du Père, du Fils et du Saint-Esprit est une (μία), aussi nous disons que leur divinité est une (μίαν φάμεν εἶναι τὴν θεότητα). Si, comme c'est l'opinion du plus grand nombre, le nom de divinité désigne la nature, comme il n'y a aucune diversité de nature, nous affirmerons avec justice que la sainte Trinité est d'une seule divinité (μίας θεότητος). » Et dans sa lettre VIII, 3 :

1. *Homilia* XXIV, 4.

« Pour nous, selon la parole de vérité, nous ne disons le Fils ni semblable ni dissemblable au Père, car l'un et l'autre répugnent également. Semblable et dissemblable se disent des qualités [accidentelles], et Dieu n'en a pas. Mais, confessant l'identité de nature (ταυτότητα τῆς φύσεως), nous admettons l'ὁμοούσιος, et nous évitons d'ajouter [par composition] au Père qui est Dieu en substance le Fils engendré, Dieu aussi en substance : car c'est là ce que signifie l'ὁμοούσιος. » Et encore : « Le Père est un Dieu, le Fils est un Dieu, mais ils ne sont pas deux dieux, parce que le Fils est [comme Dieu] identique au Père (ἐπειδὴ ταυτότητα ἔχει ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα)... Nous confessons le Père et le Fils, mais leur substance identique (τὸ δὲ τῆς οὐσίας ταὐτόν)[1]. »

Il est difficile d'être plus catégorique que l'est saint Basile dans ces derniers textes, sur l'unité numérique de la substance du Père et du Fils, unité signifiée par l'ὁμοούσιος. Cette première constatation forme déjà un préjugé en faveur de saint Grégoire de Nysse, toujours jaloux de marcher sur les traces de son frère. Son cas toutefois se trouve compliqué par un platonisme exagéré qui semble compromettre d'abord l'orthodoxie de son enseignement[2]. Mais ce n'est qu'une apparence. Il remarque que la vertu ou puissance par laquelle les trois personnes divines agissent est une et non pas triple (μία ἐστὶ καὶ οὐχὶ τρεῖς), parce qu'elles n'agissent pas indépendamment l'une de l'autre, contrairement à

1. *Homilia* XXIV, 3, 4.

2. Dans le *Quod non sint tres dii* (col. 117 suiv.), il prétend que, de même que nous disons un Dieu et non pas trois dieux, parce que l'οὐσία des trois personnes est une, nous devrions dire logiquement que Pierre, Paul et Barnabé sont un homme et non pas trois hommes, puisque leur οὐσία est commune. L'évêque de Nysse ne remarque pas que l'οὐσία divine ne peut être que concrète, tandis que l'οὐσία humaine peut être abstraite ou concrète. Or celle-ci est commune entre les hommes en tant qu'abstraite, et le mot *homme*, terme concret, la désigne au contraire comme concrète.

ce qui se passe en trois hommes qui produisent le même effet[1]. Il observe que la caractéristique du christianisme est de se tenir à égale distance du judaïsme et du polythéisme, rejetant de celui-là l'unicité de la personne divine, et de celui-ci la pluralité des dieux, pour maintenir l'indivision et l'unité numérique de la divinité[2]. Et enfin, il insiste sur ce que l'οὐσία divine n'est pas partagée ni distribuée entre les πρόσωπα, de façon à ce qu'il y ait trois οὐσίαι comme il y a trois πρόσωπα[3]. Manifestement, saint Grégoire de Nysse ne pense pas à l'οὐσία abstraite, mais à la substance concrète et vivante des trois personnes.

Quant à saint Grégoire de Nazianze, nul doute qu'il n'ait pris l'ὁμοούσιος au sens strict d'une identité absolue de substance. Dans son discours XXXI, 15, 16, il réfute l'objection qui veut conclure de la trinité des personnes au trithéisme, car, disait-on, l'unité divine païenne n'excluait pas le polythéisme; l'unité du genre humain n'empêche pas qu'il n'existe une multitude d'hommes divers. Mais ce sont là, répond-il, des unités de convention : l'unité divine des païens n'était qu'une unité hiérarchique; celle du genre humain n'a de réalité que dans notre esprit (ἐπινοίᾳ) : il en va autrement de l'unité des personnes en Dieu : « Chacune des personnes est aussi une avec celle qui la joint qu'elle est une avec elle-même, à cause de l'identité de substance et de pouvoir (τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως). » Le Fils est, vis-à-vis du Père, ταὐτὸν κατ' οὐσίαν[4]. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont distincts par le nombre, mais non par la divinité (ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι)[5]. Il y a diversité quant au nombre,

1. *Quod non sint tres dii*, col. 125-129.
2. *Oratio catechetica*, 1, 3; *Quod non sint tres dii*, col. 132, 133.
3. *De communibus notionibus, P. G.*, XLV, 177.
4. *Oratio* XXX, 20.
5. *Oratio* XXXIII, 16.

mais non partage de substance[1]. Et enfin la formule déjà citée : Ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν[2].

On exagère donc singulièrement quelques difficultés de détail, pour ne rien dire de plus, quand on présente les Cappadociens comme professant, au fond, le semi-arianisme. Non, les Cappadociens sont bien des nicéens authentiques, continuateurs d'Athanase. La foi qu'ils ont fait triompher à Constantinople est bien celle qui avait été définie en 325. Cette foi est devenue celle de l'Église grecque. En Dieu trois hypostases, une seule substance, un seul Dieu : les trois hypostases incluses, en quelque sorte, l'une dans l'autre (circumincession), et n'ayant qu'une même action, comme une même connaissance et une même volonté ; égales d'ailleurs et également adorables : le Père inengendré, source de la Trinité, le Fils éternellement engendré, le Saint-Esprit éternellement procédant du Père par le Fils : les trois personnes consubstantielles : telles sont les grandes lignes de la doctrine à laquelle les siècles suivants n'ajouteront que des compléments d'importance secondaire. On en trouve déjà quelques-uns dans saint Grégoire de Nazianze. Son discours XXIII, 6, 8, 11, présente sur la fécondité intime de Dieu comparée à son action *ad extra*, sur les rapports qui existent entre les personnes divines et les facultés humaines (νοῦς, λόγος, πνεῦμα), des considérations que le saint docteur ne produit qu'avec défiance, sachant combien ces rapprochements sont inadéquats et propres à nous induire en erreur[3], mais que la théologie postérieure reprendra et développera abondamment.

Dans ce raccourci de la doctrine trinitaire des Cap-

1. *Oratio* XXIX, 2.
2. *Oratio* XXXI, 9.
3. *Oratio* XXXI, 31-33.

padociens qui vient d'être donné, il est un point toutefois dont j'ai jusqu'ici différé l'examen, et dont il est nécessaire maintenant de traiter à part, puisqu'il devait continuer d'exercer la sagacité des théologiens et soulever des controverses ardentes : il s'agit de la procession du Saint-Esprit.

§ 3. — La question spéciale de la procession du Saint-Esprit[1].

Que le Saint-Esprit procède du Père, c'est une vérité que l'Église grecque avait toujours admise, et qu'elle reconnaissait clairement au ɪvᵉ siècle. Le Père est la source de la Trinité, et par conséquent le principe des autres personnes. Mais on pouvait se demander — et on l'avait déjà fait — si un rôle et quel rôle revient au Fils dans cette production. Et ce rôle pouvait d'ailleurs être conçu de diverses façons, ou comme celui d'un simple intermédiaire par lequel la substance du Père, communiquée au Fils, se communique au Saint-Esprit — à peu près comme un canal, recevant l'eau de la source, la transmet au réservoir où elle se déverse; — ou bien comme celui d'un principe dynamique, participant à la fécondité active du Père, et produisant, avec lui et sous lui, l'Esprit-Saint.

On a vu plus haut que saint Athanase admet visiblement la conception générale qui fait venir immédiatement du Fils l'être du Saint-Esprit. L'idée de saint Cyrille de Jérusalem n'est pas différente : « Le Père donne au Fils, et le Fils communique au Saint-Esprit : Πατὴρ μὲν δίδωσιν υἱῷ καὶ υἱὸς μεταδίδωσιν ἁγίῳ πνεύματι[2]. »

1. V. Th. Schermann, *Die Gottheit des heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des IV Jahrhunderten*, Freiburg im Br., 1901.
2. *Catechèse* XVI, 24.

Saint Basile précise un peu ces vues sans leur imprimer cependant rien de définitif. Le Saint-Esprit vient du Père; il est comme le souffle de sa bouche[1]; mais aussi « la bonté native, et la sainteté naturelle, et la dignité royale émanent du Père par le Monogène sur l'Esprit (ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς)[2] ». Ce Fils rattache seul l'Esprit au Père[3]. La relation qu'a le Fils avec le Père, le Saint-Esprit l'a avec le Fils : Ὡς τοίνυν ἔχει ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα, οὕτω πρὸς τὸν υἱὸν τὸ πνεῦμα[4]. Il est l'Esprit du Fils, son Esprit propre (ἴδιον), en qui le Fils opère tout[5].

Saint Grégoire de Nazianze ne dit presque rien de la question. Orateur qui expose le dogme, il s'en tient aux points définis. Le Saint-Esprit procède du Père (ἐκπορεύεται). Parce qu'il procède de lui, il n'est pas le Père; et parce qu'il procède, il n'est pas né, il n'est pas le Fils. En quoi consiste précisément cette procession, nous l'ignorons. Que les adversaires disent d'abord ce qu'est l'ἀγεννησία du Père, et on leur dira ce que sont la γέννησις du Fils et l'ἐκπόρευσις du Saint-Esprit[6]. — Quant aux rapports d'origine du Fils et du Saint-Esprit, le saint docteur n'en parle presque pas.

Il en va autrement de saint Grégoire de Nysse. A la fin de son petit traité *Quod non sint tres dii*[7], il remarque que ce qui fait la distinction des personnes dans la Trinité, c'est leur origine, l'une étant cause (τὸ αἴτιον), les deux autres causées (τὸ αἰτιατόν). Toutefois, celles qui sont causées ne le sont pas de la même

1. *De Spiritu Sancto*, 46, 38 ; cf. *Epist.* XXXVIII, 4.
2. *De Spiritu Sancto*, 47.
3. *Id.*, 45.
4. *Id.*, 43.
5. *Epist.* XXXVIII, 4.
6. *Oratio* XXXI, 7, 8.
7. *P. G.*, XLV, col. 133.

façon, car l'une l'est immédiatement (προσεχῶς) par le Père, tandis que l'autre est causée par l'intermédiaire de celle qui l'est immédiatement (διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου); et « ainsi il n'est pas douteux que le Fils reste Fils unique, et il n'est pas douteux non plus que l'Esprit vienne du Père, le Fils intermédiaire gardant sa qualité de Fils unique, et n'empêchant pas l'Esprit d'avoir avec le Père sa relation naturelle ». C'est exactement l'idée que l'auteur a reproduite dans son traité *De Spiritu Sancto*, 3. Il y compare le Père, le Fils et le Saint-Esprit à trois flambeaux, dont le premier communique sa lumière au second, et par lui allume le troisième [1]. Dans ces passages, saint Grégoire suppose manifestement que le Fils est, dans la production du Saint-Esprit, comme un instrument du Père, un instrument qui agit sans doute en la vertu que le Père lui a communiquée, mais qui agit cependant réellement; et c'est pourquoi il observe avec insistance que cette causalité communiquée ne nuit pas à la causalité du Père, et ne l'empêche pas d'être le principe premier du Saint-Esprit.

Cette doctrine de saint Grégoire de Nysse restera en définitive celle de l'Église grecque, bien que certains auteurs lui doivent donner plus de corps et de relief. Dans son traité *De Trinitate*, Didyme l'aveugle reste sur l'affirmation que le Saint-Esprit « procède du Père et reste dans le Fils divinement » (I, 31, col. 425). Il ajoute cependant que le Saint-Esprit est l'image du Fils, comme celui-ci l'est du Père (II, 5, col. 504); qu'il est l'Esprit du Fils, du Verbe, du Sauveur (I, 18, col. 348; II, 6, col. 556; III, 1, col. 780). Mais dans le traité *De Spiritu Sancto* — dont nous n'avons, il faut

1. Αἰτίαν δὲ τοῦ τρίτου φωτὸς ὑποθώμετα εἶναι τὴν πρώτην φλόγα, ἐκ διαδόσεως διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον ἐξάφασαν. *P. G.*, XLV, 1308

le remarquer, qu'une traduction latine faite par saint Jérôme, — l'auteur énonce manifestement la doctrine de la procession *ex Filio :*

« Non loquetur (Spiritus Sanctus) a semetipso : hoc est non sine me, et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris est voluntate, quia non ex se est sed ex Patre et me est, hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur a Patre et me illi est » (34). « Spiritus quoque Sanctus qui est Spiritus veritatis, Spiritusque sapientiae, non potest, Filio loquente, audire quae nescit, cum hoc ipsum sit quod profertur a Filio, id est procedens a veritate, consolator manans de consolatore, Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens » (36). « Neque enim quid aliud est Filius exceptis his quae ei dantur a Patre, neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id quod datur ei a Filio » (37; cf. 38).

Est-ce aux Latins que saint Épiphane a emprunté sa doctrine sur la procession du Saint-Esprit? Il est possible, car il s'est trouvé fréquemment en relation avec eux. Toujours est-il qu'il enseigne sans aucun doute que le Saint-Esprit est produit par le Père et le Fils; et, bien qu'il ait évité, en parlant des relations du Fils et du Saint-Esprit, le mot ἐκπορεύεται — que l'Écriture n'emploie pas — il tient clairement pour la doctrine que ce mot exprime. Les textes abondent. Dans l'*Ancoratus,* « le Saint-Esprit n'est pas fils, mais de la substance même du Père et du Fils » (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας πατρὸς καὶ υἱοῦ, 7). Il est représenté ἐν μέσῳ πατρὸς καὶ υἱοῦ, ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ (8). Il est Dieu ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ (9). « Le Christ est cru être du Père, Dieu de Dieu : le Saint-Esprit est du Christ, ou des deux, comme dit le Christ : *Il procède du Père et il recevra de moi* » (67, 70, 73). Le Père est le foyer (φῶς ὅλος), le Fils φῶς ἐκ φωτός; le Saint-Esprit φῶς τρίτον παρὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ (71)[1]. Comme il y a des fils d'adoption, il y a

1. Et cf. *Haer.* LXXIV, 8.

aussi des esprits adoptifs et de vocation; « mais seul, l'Esprit-Saint est appelé, [comme venant] du Père et du Fils (ἀπὸ πατρὸς καὶ υἱοῦ), Esprit de vérité, et Esprit de Dieu, et Esprit du Christ, et Esprit de grâce » (72). Même langage dans l'ouvrage sur les hérésies. Là aussi on lit : ἐκ πατρὸς δὲ ἐκπορευόμενον καὶ τοῦ υἱοῦ λαμβάνον, οὐκ αλλότριον πατρὸς καὶ υἱοῦ, ἀλλὰ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας, ἐκ τῆς αὐτῆς θεότητος, ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἐνυπόστατον ἀεὶ πνεῦμα ἅγιον... πνεῦμα Χριστοῦ, πνεῦμα πατρός (LXII, 4). Et encore, Dieu est toute vie, le Fils est ζωὴ ἐκ ζωῆς; mais Dieu est esprit aussi, et le Saint-Esprit est πνεῦμα παρ' ἀμφοτέρων, πνεῦμα ἐκ πνεύματος (LXXIV, 7). Dans ces textes, qu'on veuille bien le remarquer, la particule διά disparaît, et le Saint-Esprit est dit venir du Père *et* du Fils. L'auteur maintient seulement la distinction du rôle des deux *spirateurs* par rapport à la production du Saint-Esprit par l'emploi des deux expressions ἐκπορεύεται et λαμβάνει.

On ne se trompera donc pas en affirmant que, dans le dernier quart du IVᵉ siècle, la théologie grecque est franchement orientée vers la doctrine du *Filioque,* et que quelques-uns de ses représentants l'admettent expressément. Nous voyons en même temps cette doctrine se produire dans saint Grégoire de Nysse sous une forme qui met plus en relief la fécondité principale du Père, et, dans saint Epiphane, sous une autre forme qui se rapproche davantage de la conception latine. Ces deux formes ne s'excluent pas; mais on constatera plus loin que l'Église grecque s'est ralliée de préférence à la forme cappadocienne : celle-ci se trouvait plus en harmonie avec sa conception générale de la Trinité.

CHAPITRE IV

L'HÉRÉSIE CHRISTOLOGIQUE AU IV[e] SIÈCLE. L'APOLLINARISME.

§ 1. — La doctrine d'Apollinaire et de ses disciples[1].

La controverse trinitaire entrait à peine dans sa dernière période, lorsque Apollinaire vint orienter la pensée chrétienne vers un nouveau problème qui devait l'occuper plusieurs siècles, le problème christologique.

Évêque de Laodicée de Syrie dès 362 ou même 360, Apollinaire le jeune a soutenu, avec Athanase et les Cappadociens, le bon combat contre l'arianisme, et il a passé, de son temps, pour un des meilleurs et des plus pénétrants théologiens qu'ait eus l'Église. Il mérite cette réputation au moins par la vigueur et la netteté avec lesquelles il pose les questions, et les

1. Sources : Les écrits dogmatiques d'Apollinaire et de ses disciples, cités d'après l'édition de H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, Tübingen, 1904. L'anonyme *Contra Apollinarium* (373-377), *P. G.*, XXVI, 1903 suiv. Saint Epiphane, *Haer.* LXXVII. Saint Grégoire de Nysse, *Antirrheticus adversus Apollinarium* (*P. G.*, XLV); *Ad Theophilum* κατὰ Ἀπολλιναρίου (*ibid.*). Saint Basile, *Epist.* CXXIX, CCLXIII. Saint Grégoire de Nazianze, *Epist.* CI, CII, CCII. Théodoret, *Eranistes*, Dial. V; *Haeretic. fabul. compendium*, IV, 8. Saint Vincent de Lérins, *Commonitorium*, 12. Les histoires de Socrate et de Sozomène, et les actes des conciles depuis 362. — Travaux : J. Draeseke, *Apollinarios von Laodicea*, Leipzig, 1892. G. Voisin, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901. H. Lietzmann, *op. cit*

résout bien ou mal. Sauf les nombreux fragments reproduits dans les chaînes ou les écrits de ses adversaires, on avait cru longtemps perdus ses ouvrages dogmatiques. On en a retrouvé récemment plusieurs dissimulés de bonne heure par ses disciples sous les noms vénérés d'Athanase, du pape Jules, de Grégoire le Thaumaturge, afin de les soustraire à la destruction. Ces ouvrages sont naturellement la première source à consulter pour connaître ses vrais sentiments. Mais en dehors de ces documents, les œuvres de ses contemporains, les Cappadociens, saint Epiphane, l'auteur du *Contra Apollinarium* attribué à saint Athanase, celles de Théodoret, de Socrate, de Sozomène, les actes des conciles du IVe et du Ve siècle fournissent encore sur lui des renseignements d'incontestable valeur. Et c'est ainsi que nous pouvons nous représenter assez bien les vues christologiques d'Apollinaire dans la deuxième moitié du IVe siècle.

Comment a-t-il été amené à les formuler? Il semble que ce soit par opposition à celles de Diodore de Tarse, le chef alors de l'école d'Antioche[1], et le précurseur, comme on sait, de Nestorius. Le père d'Apollinaire, celui qu'on nommait Apollinaire l'ancien, venait d'Alexandrie, et l'on s'explique dès lors dans ces questions l'attitude de son fils, bien que celui-ci fût évêque de Laodicée et voisin d'Antioche. Apollinaire est avant tout soucieux, et cela dans un intérêt sotériologique, d'établir et de maintenir la parfaite unité de Jésus-Christ. Un Dieu seul pouvait nous sauver; l'homme y était impuissant tant à cause de l'infériorité de sa nature qu'à cause du caractère faillible de sa volonté[2]. Il

1. Il reste d'Apollinaire des fragments de deux ouvrages contre Diodore (LIETZMANN, pp. 235-242; cf. p. 142 et suiv.).

2 Fragm. 93 : Οὐ δύναται σώζειν τὸν κόσμον ὁ ἄνθρωπος μένων καὶ τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων φθορᾷ ὑποκείμενος.

fallait donc qu'un Dieu naquît, souffrît, mourût pour nous; mais cela ne pouvait être qu'à la condition que la divinité et l'humanité en Jésus-Christ ne fissent qu'un, ne formassent qu'une seule nature, opérant à la fois et les œuvres humaines et les œuvres divines.

Tels sont les principes. Venons maintenant à l'application. Cette unité, requise en Jésus-Christ, se peut-elle concevoir si l'on suppose que le Verbe prend, dans l'incarnation, une humanité complète, s'associe un homme, comme disait Diodore? Non : deux êtres complets en soi ne sauraient devenir un : δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται [1]. Si Dieu parfait s'associe un homme parfait (τέλειος τελείῳ), il y a deux Fils de Dieu, l'un par nature (φύσει), l'autre adoptif (θετός) [2] : il y a deux πρόσωπα, Dieu et l'homme qu'il a pris [3]; on tombe dans l'erreur des paulianistes qui distinguent ce Dieu et cet homme comme ἄλλος et ἄλλος [4], qui ne voient en Jésus-Christ qu'un homme ἔνθεος [5]. Nous n'avons plus incarnation proprement dite, mais seulement juxtaposition de Dieu et d'un homme [6], d'une personne qui est adorable et d'une autre qui ne l'est pas [7].

L'humanité prise par le Verbe n'était donc pas et ne pouvait pas être complète. Quel élément faut-il en retrancher? Évidemment celui qui compromettait l'unité du tout et l'œuvre même de la rédemption, l'âme intelligente et libre. Car, s'il existe dans le même être deux principes intelligents et libres, il est fatal que ces deux principes entrent en conflit et suivent chacun leur direction propre [8]. Bien plus, là où il y a raisonnement

1. *Contra Apollinarium*, I, 2.
2. Fragm. 81.
3. Fragm. 67.
4. *Epist. ad Dionysium*, 1, Lietzm., p. 257.
5. Fragm. 14.
6. Fragm. 92.
7. Fragm. 9.
8. Fragm. 2 : Ἀδύνατον γὰρ δύο νοερὰ καὶ θελητικὰ ἐν τῷ ἅμα κατοι-

humain il y a nécessairement péché : ἀδύνατον δέ ἐστιν ἐν λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις ἁμαρτίαν μὴ εἶναι[1]. La chair avait besoin d'être unie à un esprit immuable (ἄτρεπτος) que le défaut de prescience ne lui assujétît pas, mais qui pût, sans violence, harmoniser la chair avec lui-même[2]. Et, d'autre part, on ne saurait admettre que l'humanité de Jésus-Christ, libre d'abord, ait perdu sa liberté par son union avec le Verbe, car le créateur ne détruit pas la nature qui est son œuvre[3].

La conclusion s'impose donc : le Verbe n'a pas pris une nature humaine complète : il n'en a pas pris l'âme intelligente et libre. Il paraît bien même qu'Apollinaire, dichotomiste, niât d'abord l'existence en Jésus-Christ de toute âme même animale. Socrate[4] dit positivement que ce fut sa doctrine première. Mais plus tard, en tout cas avant 374, l'évêque de Laodicée modifia ce point de son enseignement, et, devenu trichotomiste[5], déclara que l'humanité de Jésus-Christ se composait d'un corps (σῶμα) et d'une âme animale (ψυχή), le Verbe lui-même étant son νοῦς et son πνεῦμα : « Le Christ, écrit-il, ayant Dieu pour πνεῦμα, c'est-à-dire pour νοῦς, avec une ψυχή et un corps, est à bon droit appelé homme du ciel[6]. » Le Verbe ne s'est donc pas uni une âme humaine : il s'est uni seulement la semence d'Abraham ; et de ce rejeton d'Abraham il est lui-même l'esprit[7].

La première conséquence de cette façon de voir est que l'incarnation n'est pas une ἐνανθρωπήσις mais une

κεῖν, ἵνα μὴ τὸ ἕτερον κατὰ τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται, διὰ τῆς οἰκείας θελήσεως καὶ ἐνεργείας. Et v. fragm. 150.

1. *Contra Apollinarium*, II, 6, 8; I, 2.
2. Fragm. 76.
3. Fragm. 87.
4. *Hist. eccl.*, II, 46; Rufin, *Hist. eccl.*, II, 20.
5. Fragm. 88; cf. fragm. 23 et 89.
6. Fragm. 25.
7. Fragm. 2; Théodoret, *Haeret. fabul. comp.*, IV, 8.

σάρκωσις : Jésus-Christ est θεὸς σαρκωθείς[1] ; son humanité n'est pas consubstantielle à la nôtre[2] ; il n'y a pas entre elles deux ὁμοούσια, il y a seulement ὁμοίωμα[3]. Apollinaire sans doute, et plus tard ses disciples prétendirent bien maintenir le mot d'ὁμοούσια[4] ; mais ils l'appliquaient uniquement à la partie corporelle et animale de notre humanité et de celle du Sauveur.

La seconde conséquence est que nous sommes sauvés par la chair de Jésus-Christ unie au Verbe, mais d'ailleurs sans mérite de sa part, puisqu'elle n'est ni libre ni capable de vertu[5]. Apollinaire admet, au fond, le principe qu'on lui objectera souvent, à savoir que cela seul est racheté qui a été pris par le Verbe. Aussi explique-t-il par la mort de Jésus-Christ le salut de notre chair; mais, pour l'âme, il déclare qu'elle se sauvera en imitant les exemples de Jésus-Christ et en devenant semblable à lui[6]. C'était une mauvaise défaite.

Une troisième conséquence du système apollinariste, et la principale puisque tout le système avait été édifié pour elle, c'est l'unité de nature en Jésus-Christ. Si le Verbe est uni à la chair comme l'âme l'est au corps, il n'y a donc en Jésus-Christ ni deux personnes ni même deux natures (οὐ δύο πρόσωπα, οὐδὲ δύο φύσεις)[7], mais une seule nature (μία φύσις) et une seule substance (μία οὐσία)[8]. La chair n'est pas quelque chose d'adventice et de surajouté (ἐπίκτητος) à la divinité : elle lui est συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος[9]. Ici toutefois, il faut regarder

1. Ἡ κατὰ μέρος πίστις, 30, Lietzm., p. 178 et *passim*. On trouve cependant, bien que rarement, θεὸς ἐνανθρωπήσας.
2. Cf. Greg. Nyss., *Antirrheticus*, 33.
3. Fragm. 69.
4. *De unione*, 8, Lietzm., p. 188.
5. Fragm. 76.
6. Fragm. 74.
7. Ἡ κατὰ μέρος πίστις, 31, Lietzm., p. 179.
8. Fragm. 117, 119.
9. Fragm. 36.

les choses de plus près. La pensée d'Apollinaire n'est pas qu'il y a eu transformation de l'une des deux natures en l'autre ni que les deux se sont fusionnées en une nature nouvelle : il écrit au contraire : φύσει μὲν θεὸν καὶ φύσει ἄνθρωπον τὸν κύριον λέγομεν [1] ; mais, d'après lui, le Verbe, nature complète en soi avant l'incarnation, s'unit par l'incarnation un corps qui « ne constitue point une nature par lui-même ; car il ne vit point par lui-même, et l'on ne peut le séparer du Verbe qui le vivifie [2] ». La nature divine ἄσαρκος du Verbe devient σεσαρκωμένη : elle était simple d'abord, elle devient σύνθετος, σύγκρατος : il n'y a pas nature nouvelle *autre,* mais nature ancienne existant *autrement* par l'adjonction d'un élément nouveau. De là les formules dont la première deviendra plus tard si célèbre : Μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη [3] — Ὁ αὐτὸς (Χριστὸς) ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης [4]. Apollinaire recourt fréquemment, pour faire comprendre sa pensée, à l'union de l'âme et du corps. Cette comparaison aide en effet à concevoir comment la divinité et le corps ne forment qu'une même nature, bien qu'ils restent distincts ; mais elle ne serait adéquate que si l'on supposait l'âme préexistante, nature complète en soi, et n'ayant nul besoin pour subsister du corps auquel elle est unie.

De l'unité de nature Apollinaire concluait légitimement à l'unité du terme de nos adorations en Jésus-Christ, et à l'unité de cette adoration : μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει [5] ; il concluait légitimement à la communication des idiomes [6] ; mais il concluait surtout

1. Fragm. 149.
2. *Epist. ad Dionysium*, 8, Lietzm., p. 259.
3. *Ad Iovianum*, 1, Lietzm., p. 251.
4. Fragm. 9, p. 206.
5. *Ad Iovianum*, 1, Lietzm., p. 251 ; Fragm. 119, p. 236.
6. L'*Epist. ad Iovianum* et le traité *De unione* s'occupent surtout de

à l'unité en Jésus-Christ de volonté et d'opération : le monothélisme sortait déjà du monophysisme. On a vu plus haut qu'il ne regardait pas comme possible la coexistence en un même être de deux principes d'activité libre. Aussi « nous confessons, dit-il, le Christ un, et, en vertu de cette unité, nous adorons en lui une seule nature, une seule volonté, une seule opération » (μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τήν τε φύσιν, καὶ τὴν θέλησιν, καὶ τὴν ἐνέργειαν προσκυνοῦμεν)[1]. Cette activité et cette volonté résident dans le Verbe : il est le moteur (τὸ κινοῦν) ; la chair est l'organe et le mobile (ὄργανον), et ainsi du moteur et du mobile résulte un seul être opérateur : Οὕτω γὰρ ἓν ζῷον ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο, καὶ οὐ δύο ἢ ἐκ δύο τελείων καὶ αὐτοκινήτων[2]. Cette théorie aristotélicienne du moteur et du mobile appliquée au Verbe incarné resta célèbre chez les disciples d'Apollinaire. L'un d'eux, Julien, écrivant à Polémon, lui rappelait avec orgueil que leur maître avait été le premier et le seul à expliquer par ce moyen le mystère jusqu'ici caché à tous[3].

Telles sont les erreurs fondamentales d'Apollinaire : l'unité de nature et partant d'activité, l'absence en Jésus-Christ d'une âme intelligente et libre. Ces erreurs ont entraîné des erreurs secondaires, mais elles ont aussi donné aux adversaires du laodicéen l'occasion de lui en imputer certaines autres qu'il ne paraît pas avoir soutenues et dont il faut dire un mot. Ces méprises s'expliquent par les audaces et les ambiguïtés de langage de l'hérésiarque, et par ce fait que, de son vivant même, sa doctrine ne fut pas interprétée d'une

cette question. Pour l'emploi de θεοτόκος en particulier v. *Ad Iovianum*, 1 (p. 251) ; *De fide et incarnatione*, 3, 6 (pp. 195, 198).

1. Fragm. 151, p. 248.
2. Fragm. 107, 117 (pp. 232, 235).
3. Lietzm., p. 277.

façon uniforme par tous ses disciples. On voit, par la lettre de saint Athanase à Epictète (2)[1], quelles confusions se produisaient à cet égard; et saint Épiphane (*Haer.* LXXVII, 2, cf. 33), qui écrivait vers 377, a bien soin de nous prévenir qu'il n'accepte pas comme d'Apollinaire toutes les opinions qu'on lui prête.

Ainsi, il n'est pas vrai que l'évêque de Laodicée ait enseigné la préexistence de la chair de Jésus-Christ, qu'il lui ait assigné une origine céleste, qu'il ait considéré la Vierge seulement comme un canal par où cette chair a passé, qu'il ait regardé l'état de l'incarnation comme éternel et la naissance du Sauveur comme une simple manifestation d'un mystère permanent. Les textes sur lesquels se fonde saint Grégoire de Nysse[2] pour formuler ces accusations, et notamment le fragment 32, n'ont pas le sens qu'il leur donne et se doivent entendre dans la rigueur du système apollinariste. Apollinaire, en particulier, affirme expressément que le Fils de Dieu est ἐκ γυναικὸς κατὰ σάρκα[3].

Il en est de même de l'accusation de théopaschisme, portée contre notre auteur également par saint Grégoire de Nysse[4]. Apollinaire attribuait sans doute au Christ Dieu la mort de son humanité : Αὐτὸς ὁ θεὸς ἀπέθανε, disait-il, car la mort d'un homme ne peut détruire la mort[5]. Mais, en ce faisant, il poussait seulement à l'extrême la théorie de la communication des idiomes, et restait dans la logique de son système. La nature unique du Verbe incarné était impassible en elle-même,

1. P. G., XXVI, 1049 suiv. La lettre est de 371 environ. On y reviendra plus loin.

2. *Antirrheticus*, 12, 13, 15, 18, 24-26. Cf. GREG. NAZ., *Epist.* CCII, et SOZOMÈNE, *Hist eccl.*, VI, 27.

3. *Ad Dionysium*, 7, LIETZM., p. 259.

4. *Antirrheticus*, 5, cf. 51; GREG. NAZ., *Epist.* CCII; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, 27.

5. Fragm. 95, p. 229.

mais passible comme σεσαρκωμένη. Les orthodoxes ne parlent pas autrement de l'unique personne du Verbe qu'ils admettent dans le Christ.

Et il en faut dire autant de l'accusation de subordinatianisme[1]. Apollinaire, nous le savons, était un nicéen ardent; mais l'union exagérée qu'il croyait exister entre le Verbe et la chair, si elle exaltait celle-ci, semblait au contraire rabaisser celui-là. Elle inspirait à l'évêque de Laodicée des phrases comme la suivante : « Le Christ est médiateur entre Dieu et l'homme : il n'est donc ni tout homme ni tout Dieu, mais un mélange de Dieu et de l'homme[2] » ; elle l'amenait à attribuer au Verbe les passions et les infirmités de la chair ; et c'en était assez pour que des adversaires prévenus pussent le croire entaché de semi-arianisme.

Quant au reproche qu'on lui a fait d'être millénariste, et d'un millénarisme légaliste et grossier, saint Épiphane, qui ménage beaucoup la personne d'Apollinaire, refuse, à la vérité, de le croire établi[3], mais saint Basile et saint Grégoire de Nazianze le formulent expressément, et il cadre assez bien avec le caractère littéral de l'exégèse d'Apollinaire[4], pour qu'on le juge légitime.

L'exposé qui précède peut donner quelque idée de la doctrine de l'évêque de Laodicée. Nous verrons bientôt comment l'Église officielle l'accueillit. Ce que nous devons dire, en attendant, c'est que, grâce à sa réputation de science, le maître groupa rapidement autour de lui des disciples nombreux. Saint Basile témoigne

1. Greg. Naz., *Epist.* CI, 16 ; Greg. Nyss., *Antirrheticus*, 26; Théodoret, *Haeret fabul.*, IV, 8.
2. Fragm. 113, p. 234.
3. *Haer.* LXXVII, 37.
4. Basil., *Epist.* CCLXIII, 4 ; CCLXV, 2 ; Greg. Naz., *Epist.* CII, 4.

que peu de lecteurs de ses écrits résistèrent à son influence, et saint Épiphane assure que ses sectateurs troublèrent grandement l'Orient de leurs opinions erronées[1].

Tous ces disciples ne comprirent pas cependant de la même façon l'enseignement du maître.

Le premier document en date que nous ayons sur l'apollinarisme, le *Tomus ad Antiochenos* (362), mentionne simplement, au n° 7, la doctrine d'Apollinaire sur l'absence d'âme en Jésus-Christ; mais, dans l'approbation qu'il a donnée à ce document, Paulin d'Antioche, au n° 11, parle de gens impies qui soutiennent que le Verbe a subi, dans l'incarnation, un changement, une μεταβολή. Plus explicite est la lettre d'Athanase à Épictète, écrite vers l'an 371. Des commentaires (ὑπομνήματα), c'est-à-dire des écrits évidemment apollinaristes, au moins pour la plupart, ont été répandus parmi les fidèles de Corinthe et y ont suscité des troubles. L'évêque Épictète en envoie la collection à saint Athanase, afin qu'il lui en dise son avis. Celui-ci les rejette avec horreur, et, dans sa réponse, en résume ainsi qu'il suit les erreurs au n° 2 :

Quel enfer a osé dire que le corps né de Marie fût consubstantiel (ὁμοούσιος) à la divinité du Verbe, ou que le Verbe se fût transformé en chair, en os, en cheveux, en tout le corps, et qu'il fût déchu de sa propre nature? Qui a jamais entendu dire dans l'Église, ou parmi les chrétiens, que le Seigneur ait eu un corps en apparence et non en nature (θέσει καὶ οὐ φύσει)? Qui a été assez impie pour dire et pour penser que la divinité elle-même, consubstantielle au Père, a été circoncise et, de parfaite, est devenue imparfaite, et que ce qui a été attaché à la croix était non le corps, mais la substance même de la Sagesse créatrice? Qui, entendant affirmer que le Verbe n'a pas pris son corps passible de Marie, mais se l'est formé de sa propre substance, regarde-

1. Basil., *Epist.* CCLXIII, 4; Épiphane, *Haer.* LXXVII, 2.

rait comme chrétien celui qui dirait ces choses? Qui donc a inventé cette absurde impiété, ou à qui est-il venu à l'esprit de dire qu'affirmer que le corps du Seigneur vient de Marie, c'est admettre en Dieu non une trinité mais une quaternité, comme si, par là, ceux qui pensent ainsi voulaient dire que la chair prise de Marie et revêtue par le Sauveur est de l'essence de la Trinité? D'où encore est venu à quelques-uns de proférer cette impiété, toute semblable aux précédentes, que le corps n'est pas plus récent que la divinité du Verbe, mais lui est en tout coéternel, parce qu'il est formé de la substance de la Sagesse? Comment des hommes qu'on appelle chrétiens osent-ils douter que le Seigneur qui est sorti de Marie soit par nature et par essence le Fils de Dieu, et, selon la chair, de la semence de David et de la chair de sainte Marie? Il en est donc qui ont été assez téméraires pour dire que le Christ qui a souffert dans sa chair, et qui a été crucifié, n'est pas Seigneur et sauveur, et Dieu, et Fils du Père? Comment veulent être appelés chrétiens ceux qui disent que le Verbe est descendu dans un homme saint comme sur un prophète, et qu'il n'est pas devenu homme, en prenant un corps en Marie, mais qu'autre est le Christ, autre est le Verbe de Dieu, Fils de Dieu avant Marie et avant les siècles? Ou comment peuvent être chrétiens ceux qui prétendent qu'autre est le Fils et autre le Verbe de Dieu?

On remarquera que, à la suite des erreurs monophysites signalées par saint Athanase dans la première partie de ce texte, se trouvent signalées des erreurs nestoriennes et adoptianistes. Il ne s'ensuit pas que, dans la collection adressée au patriarche par Épictète, se trouvassent des écrits de doctrine nestorienne. Athanase a pu lire ces opinions précisément énoncées et réfutées dans les documents apollinaristes.

Quoi qu'il en soit, on voit ici la diversité de conceptions bizarres qui se greffaient déjà, vers 371, sur l'enseignement d'Apollinaire. Ces mêmes conceptions sont relevées, vers 373-377, par l'auteur des deux livres *Contra Apollinarium*, avec la remarque, d'ailleurs, que les dissidents ne s'accordent pas entre eux. Elles sont relevées encore, vers 377, par saint

Épiphane, qui les avait entendues de la bouche même des hérétiques. Les uns, dit-il (*Haer.* LXXVII, 2), allaient jusqu'à prétendre que le Christ avait apporté son corps du ciel. D'autres niaient qu'il eût pris une âme; d'autres n'hésitaient pas à affirmer que le corps du Christ était consubstantiel à la divinité. Plus loin, l'évêque de Constantia mentionne encore d'autres erreurs. Quelques disciples d'Apollinaire voulaient que la divinité elle-même du Christ eût souffert (τὴν αὐτοῦ θεότητα πεπονθυῖαν, 33); d'autres que Marie, après la naissance de Jésus, eût eu commerce avec saint Joseph (37). Le millénarisme devait avoir aussi parmi eux des partisans, puisque saint Épiphane prend la peine de les réfuter sur ce point (37). Enfin le saint docteur insiste sur la manie de tous ces raisonneurs d'agiter, à propos de la personne du Christ, des questions puériles ou inconvenantes (15 et suiv.). La basse scolastique avait déjà trouvé ses précurseurs.

Que si nous sortons maintenant de ces généralités pour venir aux personnes et aux écoles définies, nous trouvons, comme un des premiers disciples d'Apollinaire et des plus fidèles à la doctrine du maître, l'évêque Vitalis ou Vitalius (Βιτάλιος ou Οὐιτάλιος). D'abord prêtre d'Antioche, il fut appelé à Rome, vers 375, pour répondre aux accusations portées contre lui, et ne réussit qu'imparfaitement à se justifier. De retour à Antioche, il déclara ouvertement ses opinions, fut ordonné évêque des dissidents, et eut peu après, vers 376[1], avec saint Épiphane, la conférence que celui-ci a rapportée (*Haer.* LXXVII, 21-25). Vitalis y confessa que Jésus-Christ était homme parfait, né réellement de la Vierge, qu'il avait une âme (ψυχήν),

1. Lietzmann place cette entrevue avant le voyage de Rome, en 374 (p. 15, 16).

mais non pas l'entendement humain (νοῦν). Il fut de bonne heure condamné par Damase, peut-être au concile de Rome de 377[1]. On a de lui un fragment d'un ouvrage sur la foi[2].

Après Vitalis, les plus connus des disciples d'Apollinaire nous apparaissent divisés en deux écoles, celle des synousiastes et celle des modérés.

Les premiers tirent rigoureusement les conséquences de l'enseignement d'Apollinaire, ne craignant pas de heurter les usages de la langue de l'Eglise, et de parler avec mépris de ses docteurs autorisés, Athanase, les Cappadociens, les papes. Avec l'unité absolue de volonté et de principe actif, ils prêchent l'unité de substance et de nature en Jésus-Christ, συνουσίωσις. La chair est consubstantielle à la divinité, non pas en ce sens — qu'on leur a quelquefois imputé — que l'un des deux éléments a été transformé en l'autre, ou que de la fusion des deux est résultée une seule substance, mais en ce sens que « la chair du Seigneur participe aux noms et propriétés du Verbe sans cesser d'être chair, même dans l'union, sans que sa propre nature soit changée; de même que le Verbe participe aux noms et propriétés de la chair tout en restant Verbe et Dieu dans l'incarnation, et sans qu'il soit changé en la nature du corps[3] ». Ramenée à ces proportions, la συνουσίωσις implique sans doute l'unité de nature et de substance en Jésus-Christ, mais non pas les énormités que l'on pourrait d'abord supposer. Aussi les synousiastes étaient-ils les plus nombreux parmi les disciples d'Apollinaire. Leur premier chef avait été un certain Timothée qui, d'abord recommandé par Athanase et

1. Greg. Naz., *Epist.* CII, 5.
2. Lietzm., p. 273.
3. Timothée, Πρὸς Ὁμόνιον, ap. Lietzm., p. 278

bien reçu à Rome, devint plus tard évêque de Béryte, mais dans la suite fut déposé par Damase au synode romain de 377, et finalement exilé en Thrace, vers 388. Il reste de ses ouvrages quelques fragments[1]. Son autorité d'ailleurs fut en partie effacée, de son vivant même, par celle de son disciple Polémon, défenseur fougueux du monophysisme[2]. Puis, après ces deux chefs, nous connaissons encore, dans la même fraction d'apollinaristes, quelques personnages secondaires : Julien, qui était en relations épistolaires avec Polémon, l'évêque Jobius, Eunomius de Bérée, en Thrace. D'eux aussi on a conservé quelques lignes[3].

L'autre parti apollinariste, le parti modéré, rejetait le langage violent des synousiastes, ne voulait point que l'on parlât de consubstantialité entre la chair de Jésus-Christ et sa divinité, citait avec éloge les docteurs catholiques, tout en s'ingéniant à les tirer à lui, et, loin de les exagérer, s'efforçait d'effacer, en paroles du moins, les différences entre la doctrine orthodoxe et celle d'Apollinaire. Ses fauteurs tenaient cependant pour l'absence d'une âme intelligente et pour l'unité de nature en Jésus-Christ, mais en expliquant cette unité au fond comme une simple unité de personne. Les représentants les plus connus de cette fraction modérée sont Valentin, qui semble avoir été, en Égypte, le chef du parti, et un évêque Homonius, qui se déclara énergiquement contre Timothée[4].

Ces controverses paraissent avoir divisé les disciples d'Apollinaire vers les années 390-400. Un peu plus

1. Lietzm., p. 277-286.
2. V. ce qui reste de ses écrits dans Lietzm., p. 273-276; et cf. Photius, *Codex* 230.
3. Lietzm., pp. 276, 277, 286.
4. V. ce qui reste des écrits de Valentin dans Lietzm., p. 287-291 ; et quelques paroles d'Homonius dans *Adversus fraudes apollinaristarum*, *P. G.*, LXXXVI *bis*, 1960.

tard, en 428-429, saint Augustin, dans son traité *De dono perseverantiae*, 67, distinguait trois sortes d'apollinaristes : ceux qui n'admettaient en Jésus-Christ l'existence d'aucune âme; ceux qui niaient seulement en lui l'existence d'une âme intelligente; et enfin ceux qui prétendaient que sa chair n'avait pas été prise de la Vierge, mais venait d'une conversion du Verbe en la chair. Ce passage, toutefois, ne signifie pas que, au temps de saint Augustin, il existât de fait trois fractions du parti apollinariste. L'auteur reproduit seulement ici un renseignement dérivé de saint Epiphane sur les erreurs des dissidents en général. Il n'exista jamais, en réalité, que deux partis ou plutôt deux tendances parmi les disciples de l'hérésiarque, celle des synousiastes et celle des modérés.

§ 2. — Condamnation de l'apollinarisme.

L'histoire de l'apollinarisme est intimement liée avec celle de la dernière période de la controverse arienne, et les mêmes assemblées conciliaires ont souvent condamné les deux hérésies. M. Lietzmann fixe à l'an 352 le commencement du mouvement apollinariste[1]; mais on n'en saisit la première manifestation qu'en 362, au concile d'Alexandrie. Là, au milieu des discussions sur l'arianisme, un débat s'élève entre quelques membres du concile qui s'accusent mutuellement, les uns de séparer en Jésus l'homme du Verbe, les autres de n'admettre en lui qu'un corps sans âme et sans intelligence. On finit cependant par s'entendre, et, sous la pression du concile, les deux partis, repoussant d'ailleurs ce qui sera plus tard le nestorianisme, professèrent que « le Seigneur n'avait pas eu

1. *Op. cit.*, XIV.

un corps sans âme, sans sentiment et sans intelligence (ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον) : car il n'était pas possible que le Seigneur s'étant fait homme pour nous, son corps fût sans esprit (ἀνόητον), et ce n'est pas seulement le salut du corps, mais aussi celui de l'âme (ψυχή) que le Verbe a opéré en lui[1] ».

Ces deux partis qui s'accusent ainsi mutuellement sont évidemment des représentants de l'école d'Antioche et des disciples d'Apollinaire. Mais d'Apollinaire lui-même il n'est pas question. Même silence dans la lettre d'Athanase à Epictète, vers 371, et dans les deux livres *Contra Apollinarium* de 373-377. Malgré les écrits d'Apollinaire, comme sa *Lettre à Jovien* (vers 363) ou sa *Lettre à Sérapion* (vers 371), qui ont dû révéler ses sentiments, on ignore ou l'on veut ignorer qu'il professe, à l'endroit de l'incarnation, des doctrines erronées. Le grand crédit dont il jouit, sa grande réputation de vertu et de science détournent de lui les accusations. Cependant, en 375, des bruits fâcheux circulent sur son disciple Vitalis, prêtre d'Antioche, qui désire entrer dans la communion de l'évêque Paulin. Vitalis vient à Rome pour se justifier auprès de Damase, et présente à celui-ci une profession de foi qui condamne les tendances extrêmes de l'apollinarisme, mais dissimule encore l'essentiel de l'erreur[2]. Damase y est trompé d'abord, puis, mieux informé, exige, par l'intermédiaire de Paulin, que Vitalis confesse que le Fils de Dieu a pris « *corpus, animam, sensum, id est integrum Adam, et, ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem*[3] ». Vitalis s'y refuse, et est sacré par Apollinaire évêque d'Antioche pour ses partisans (376). Timothée, un autre disciple

1. *Tomus ad Antiochenos*, 7.
2. Voir ce qu'il en reste dans LIETZMANN, 273
3. *P. L.*, XIII, col. 356.

d'Apollinaire, est peu après élevé de même au siège de Béryte. C'est la rupture complète.

A partir de ce moment, Apollinaire ne dissimule plus. Il est dénoncé comme hérétique, en 377, par saint Épiphane avec douleur dans son ouvrage sur les hérésies (LXXVII), par saint Basile avec sévérité dans sa lettre CCLXIII aux occidentaux. La condamnation ne se fit pas attendre. En 377, un concile se tint à Rome sous Damase : Apollinaire et Timothée furent déposés et leur doctrine fut réprouvée[1]. Le décret de Damase formulait déjà l'argument fondamental que l'on devait opposer à cette doctrine : « Quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. »

La sentence du pape fut reçue et confirmée en 378 par un concile d'Alexandrie, et en 379 par un concile d'Antioche[2]. Le concile œcuménique de Constantinople la ratifia en 381. Parmi les hérétiques condamnés par son premier canon, on trouve les apollinaristes[3]. En 382, nouveau concile à Rome : il fut suivi presque immédiatement de l'envoi par Damase à Paulin de la célèbre *Confessio fidei catholicae*[4] dont le septième anathématisme était dirigé contre les erreurs d'Apollinaire.

En même temps, l'autorité séculière — elle se nommait alors Théodose — intervint pour réprimer les hérésies en général, et en particulier celle des apollinaristes. Une série de décrets (383, 384, 388)[5] interdit à ceux-ci de s'assembler au dedans ou en dehors des

1. *Damasi Epist.* II, fragm. II; cf. *Epist.* VII, *P. L.*, XIII, 352, 371.
2. RUFIN, *Hist. eccles.*, II, 20; *P. L.*, XIII, 353.
3. V. plus haut, p. 63, 64.
4. *P. L.*, XIII, 358; HAHN, § 199.
5. *P. L.*, XIII, 536.

villes, chassa leurs évêques, prêtres et ministres de Constantinople, leur défendit d'ordonner des évêques, et déposa ceux qu'ils possédaient déjà. Ces rigueurs n'empêchèrent pas la secte de subsister. Dans le courant du v[e] siècle cependant, elle perdit son existence distincte. Une partie, composée surtout des modérés, revint à l'Église catholique, tout en conservant des sentiments peu orthodoxes[1]; les autres se fondirent dans la grande hérésie eutychienne et monophysite dont Apollinaire avait été le précurseur[2].

1. THÉODORET, *Hist. ecclés.*, V, 3.
2. V VOISIN, *L'apollinarisme*, p. 129 et suiv.

CHAPITRE V

LUTTE DOCTRINALE CONTRE L'APOLLINARISME. LA CHRISTOLOGIE GRECQUE DU IVe SIÈCLE.

Apollinaire ne fut pas condamné seulement par l'autorité ecclésiastique, il fut combattu par des adversaires dans des ouvrages que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner, le *Contra Apollinarium* du pseudo-Athanase, l'*Antirrheticus* de saint Grégoire de Nysse, plusieurs lettres de saint Grégoire de Nazianze, les *Hérésies* de saint Épiphane, pour ne nommer que les plus considérables. On contesta les principes sur lesquels il s'appuyait, ceux-ci par exemple que deux êtres complets n'en pouvaient former un troisième[1], que l'on ne saurait concevoir l'existence, dans le même individu, de deux principes libres[2], que la présence d'une liberté humaine en Jésus-Christ entraînerait forcément en lui le péché[3]. On critiqua la valeur des preuves scripturaires qu'il mettait en avant[4]; surtout on montra que, dans son système, l'incarnation, la rédemption, la mort même et la résurrection de Jésus-Christ devenaient inexplicables. La théorie, imaginée

1. GREG. NYSS., *Antirrhet.*, 39.
2. GREG. NYSS., *Antirrhet.*, 45.
3. *Contra Apollinar.*, II, 15; cf. II, 19.
4. GREG. NAZ., *Epist.* CI (*P. G.*, XXXVII, 190); *Contra Apollinar.*, II, 1.

dans un intérêt sotériologique, ruinait précisément par la base la sotériologie chrétienne. Nous aurons l'occasion de revenir sur les diverses parties de cette argumentation dans le cours de l'exposé qu'il faut maintenant entreprendre de la christologie grecque au IVe siècle [1].

De même qu'il n'est pas indifférent, dans l'étude du dogme trinitaire, de partir d'abord de l'unité de substance divine pour expliquer ensuite la trinité des personnes, ou de partir de la trinité des personnes divines pour en montrer ensuite l'unité substantielle, de même il n'est pas indifférent, dans l'étude du dogme christologique, de partir de l'unique personne du Verbe ou de partir des deux natures divine et humaine en Jésus-Christ. Le second procédé était manifestement celui de l'école d'Antioche, et il aboutit, si l'on n'y prend garde, au nestorianisme; le premier était celui de l'école d'Alexandrie, et il tend naturellement au monophysisme. Mais on peut écarter, par des correctifs, ces conséquences extrêmes. Nous en avons un exemple dans saint Athanase [2].

Tout occupé du Verbe divin et de sa consubstantialité avec le Père, il n'est pas surprenant que le patriarche d'Alexandrie le place en tête de son enseignement christologique.

Le Verbe a eu pitié de nous et, pour nous sauver, il est descendu du ciel et s'est fait semblable à nous. C'est pour cela qu'il est appelé l'homme céleste, et encore le premier-né de toute créature et entre ses frères [3]. Mais, en prenant une chair semblable à la nôtre,

1. J'ai déjà prévenu que cet exposé laissera volontairement de côté les théories de Diodore de Tarse, qui seront rattachées au mouvement nestorien.

2. Voir G. Voisin, *La doctrine christologique de saint Athanase*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. I (1900), p. 226 et suiv.

3. *Oratio de incarnatione*, 8; *Cont. arianos*, I, 44; II, 52, 62

le Verbe n'a rien perdu de ses attributs ni de leur exercice : « La chair n'a pas apporté d'ignominie au Verbe, à Dieu ne plaise! elle a été plutôt glorifiée par lui. Le Fils existant dans la forme de Dieu, en prenant la forme de serviteur, n'a pas été diminué dans sa divinité[1]. » Il n'était pas tellement renfermé dans le corps qu'il ne fût ailleurs : il ne mouvait pas si exclusivement ce corps que le monde fût privé de son action. La chair ne limitait ni son omniprésence ni sa toute-puissance[2].

La κένωσις n'a donc été qu'extérieure. Considérons maintenant l'humanité prise par le Verbe. Les Pères grecs du IVe siècle ont bien dû, puisque le docétisme réapparaissait ou plutôt était encore, çà et là, soutenu, continuer d'affirmer la réalité de la chair du Sauveur : ils ont dû surtout, contre certaines divagations apollinaristes, affirmer que cette chair tirait son origine *ex Maria,* qu'elle était consubstantielle à la nôtre[3]. Consubstantialité nécessaire, remarque saint Basile, sinon « nous qui étions morts en Adam nous n'aurions pas été vivifiés dans le Christ, et ce qui était tombé n'aurait pas été relevé, et ce qui était brisé n'aurait pas été restauré, et ce que le mensonge du serpent avait éloigné de Dieu ne lui aurait pas été réuni[4] ».

Mais cette raison ne vaut pas seulement pour la chair de Jésus-Christ, elle vaut pour son humanité tout entière : l'humanité que le Verbe devait sauver, et par conséquent qu'il devait prendre, c'était la nôtre : c'était une humanité composée, comme la nôtre, d'un corps et d'une âme intelligente créée. L'existence de cette âme en Jésus-Christ était niée par Apollinaire :

1. *Ad Adelphium*, 4.
2. *Or. de incarn.*, 17; *Contra arian.*, I, 42.
3. ATHAN., *Ad Epictetum*, 5, 7; CYRILL. HIER., *Catech.* XII, 3, 13, 23, 24, 31, 33; CHRYSOST., *In Ioann.*, homil. XI, 2; LXIII, 1, 2; AMPHILOQUE, fragm. X.
4. *Epist.* CCLXI, 2

c'est à en établir la réalité que se sont portés les efforts de ses adversaires. Le principe sotériologique mis en avant pour cette démonstration se résume en cette sentence lapidaire de saint Grégoire de Nazianze : Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται[1]. Cela seul est guéri qui est pris par le Verbe; cela seul est sauvé qui est uni à Dieu. Pourquoi? Non seulement parce que l'œuvre du relèvement et de la purification commence dans l'incarnation même, par le contact que notre corps et notre âme y prennent avec la sainteté et l'immortalité incréées, mais parce que, suivant la remarque du *Contra Apollinarium* (I, 17), Jésus ne devait pas donner en rançon un autre pour un autre (ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου), mais bien « corps pour corps, âme pour âme, et complète subsistance pour tout l'homme ». Puis donc que le Verbe était venu sauver l'âme aussi bien que le corps, il était nécessaire qu'il prît une âme intelligente, sans quoi notre salut eût été incomplet.

C'est la preuve fondamentale. Mais on en tire d'autres de l'Écriture (*Matth.*, XXVI, 41; *Luc*, XXII, 42; *Ioann.*, XI, 33; XII, 27)[2]; on en fait valoir encore d'autres prises de la satisfaction et des mérites de Jésus-Christ, car sans âme et sans liberté, comment Jésus-Christ aurait-il pu mériter et satisfaire[3]? — ou même déduites de considérations métaphysiques. Origène avait déjà enseigné que le Verbe s'était uni au corps par l'intermédiaire de l'âme, dont la nature se rapproche davantage de la sienne. Les deux Grégoire reprennent cette idée, et en concluent qu'une âme humaine a été nécessaire au Christ pour que l'incarnation pût s'accomplir : « L'esprit s'unit à l'esprit

1. *Epist.* CI, col. 181.
2. Greg. Nyss., *Antirrhet.*, 32; *Contra Apollin.*, I, 15, 16.
3. Greg. Nyss., *Antirrhet.*, 41.

comme au plus proche [par nature] et au plus voisin, et par lui à la chair, [l'esprit] étant ainsi intermédiaire entre la divinité et la matière [1]. »

Jésus-Christ est donc homme parfait (ἄνθρωπος τέλειος) : conséquemment il est sujet, sauf le péché, à toutes nos infirmités, à toutes nos faiblesses, à tous nos besoins. Il a pris τὸ ὁμοιοπαθές [2]; il a gardé, suivant l'expression de Didyme, toutes les suites de l'incarnation : πᾶσαν τῆς ἐνανθρωπήσεως ἀκολουθίαν φυλάττων [3]. Saint Athanase, Didyme, saint Cyrille de Jérusalem sont ici d'accord avec saint Chrysostome et les Cappadociens [4]. Nous ne trouvons pas encore, à cette époque, la tendance à idéaliser l'humanité de Jésus-Christ qui se fera jour plus tard. Mais si Jésus-Christ partage les faiblesses humaines qui sont le fait du corps et de la partie affective de l'âme, partage-t-il aussi nos faiblesses intellectuelles, et, s'il n'est pas sujet à l'erreur proprement dite, n'est-il pas sujet à l'ignorance en

1. Greg. Naz., *Epist.* CI, col. 188; cf. *Or.* I, 35, 42; Greg. Nyss., *Antirrhet.*, 41. Sur l'existence, en Jésus-Christ, d'une âme raisonnable, voir encore Eustathe d'Antioche (*P. G.*, XVIII, 685, 689, 694); Didyme, *De trinitate*, III, 4, 21, col. 829, 904; Épiphane, *Ancoratus*, 33-35, 76-80. — Une difficulté a été soulevée à propos de saint Athanase que l'on a accusé d'avoir, avant le concile d'Alexandrie de 362, méconnu en Jésus-Christ la présence d'une âme humaine. Et il est vrai que l'on ne trouve point, dans les œuvres du saint docteur antérieures à cette date, de témoignage explicite sur ce point; mais si l'on remarque que, d'une part, il admet la réalité en Jésus-Christ de toutes les émotions, de tous les sentiments de crainte, de tristesse marqués dans l'évangile, la réalité de sa croissance en grâce et en sagesse, la réalité de son ignorance en tant qu'homme vis-à-vis du jour du jugement, la réalité de sa sanctification par le Saint-Esprit, et que, d'autre part, il repousse absolument le système des ariens qui présentaient le Verbe comme le sujet de ces passions, de cette croissance, de cette ignorance, de cette sanctification, il faut bien conclure que saint Athanase reconnaissait en Jésus-Christ une âme raisonnable, sujet de ces diverses affections. V. *Contra arianos*, III, 38-40; 43; 51-58, et cf. *Ad Epictetum*, 7.

2. Cyril. Hier., *Catech.* XII, 14.

3. *De trinit.*, III, 21, col. 901.

4. Athan., *Or. de incarn.*, 8; *Contra arianos*, II, 69; III, 34, 56; Basil., *Epist.* CCLXI, 3; Greg. Naz., *Or.* XXX, 3; Epiphan., *Ancorat.*, 33; Chrysost., *In Ioann.*, homil. XI, 2; LXIII, 1, 2; LXVII, 1, 2.

tant qu'homme [1] ? Cette question n'avait pas été jusqu'ici traitée par les Pères. Les ariens furent les premiers à la poser et à la résoudre. Ils admirent en Jésus-Christ une ignorance réelle, et en conclurent que le Verbe n'était pas Dieu puisque, dans leur système, il tenait en Jésus-Christ la place de l'âme. Leurs appuis scripturaires étaient surtout *Marc*, XIII, 32; *Matthieu*, XXIV, 36; *Luc*, II, 52, et les divers passages où Jésus-Christ questionne, s'étonne ou paraît surpris.

Les Pères grecs du IVe siècle, à leur tour, firent à cette question deux réponses différentes. Les uns, comme saint Athanase et saint Grégoire de Nysse, admettent en Jésus-Christ homme une ignorance réelle, mais rejettent d'ailleurs la conclusion des ariens. Les autres, sans exclure absolument cette explication, interprètent plus volontiers les faits allégués par une ignorance *économique*, Jésus-Christ déclarant ignorer ce qu'il ne jugeait pas opportun de nous révéler, ou ne manifestant que progressivement et suivant les circonstances les lumières qui étaient en lui.

Athanase s'occupe du texte de Marc, XIII, 32, dans le *Contra arianos*, III, 43-46. Le texte est le suivant : « Pour ce qui est de ce jour et de cette heure, nul ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils, mais le Père seul ». Athanase rapporte d'abord l'objection des ariens, puis il continue : « Pour nous qui aimons le Christ et qui le portons en nous, reconnaissons que ce n'est pas le Verbe ignorant en tant que Verbe qui a dit : « *Je ne sais* », car il savait, mais en tant que découvrant son humanité, parce que c'est le propre de l'homme d'ignorer, et que ce Verbe avait revêtu une chair ignorante, dans laquelle il disait, en tant

1. Sur cette question, voir C Gore, *Dissertations on subjects connected with the incarnation*, London, 1895.

qu'homme : « *Je ne sais* » (45). Et plus brièvement : ὡς μὲν λόγος γινώσκει, ὡς δὲ ἄνθρωπος ἀγνοεῖ (43, et cf. *Ad Serapionem*, II, 9). Il est vrai que, au numéro 47, Athanase paraît revenir sur son opinion. Il compare le *Je ne sais* de Notre-Seigneur avec celui de saint Paul (II *Corinth.*, XII, 2) qui savait cependant comment il avait été ravi au ciel. Mais l'auteur veut simplement confirmer sa solution par un *a fortiori*, en faisant remarquer que l'on pourrait, à la rigueur, ne pas prendre à la lettre l'ignorance du Fils : car, au numéro 48, il revient à sa première affirmation, et ajoute que Jésus-Christ n'a pas menti en disant, en tant qu'homme : *Je ne sais :* Οὔτε ἐψεύσατο τοῦτο εἰρηκὼς (ἀνθρωπίνως γὰρ εἶπεν, ὡς ἄνθρωπος, Οὐκ οἶδα).

Saint Athanase résout de même l'objection tirée par les ariens des questions que pose Jésus-Christ. Le fait de questionner, répond-il, n'implique pas qu'on ignore ce que l'on demande; et si l'on veut que Jésus-Christ ait réellement ignoré l'objet de ses questions, c'est à l'humanité, et non au Verbe, qu'il faut rapporter cette ignorance[1]. Et quant au progrès en sagesse dont il est question dans saint Luc, II, 52, le saint docteur ne fait aucune difficulté d'admettre que, en effet, ce progrès s'est accompli en Jésus en tant qu'homme : « La Sagesse, en tant que Sagesse, n'a pas progressé en soi-même, mais l'élément humain (τὸ ἀνθρώπινον) a progressé en sagesse[2]. »

Cette dernière interprétation est celle de saint Grégoire de Nysse. Jésus-Christ, comme Dieu, était la Sagesse même, mais, comme homme, il a reçu la sagesse par participation (ἐκ μετοχῆς), et de même que le corps se développe graduellement jusqu'à croissance complète par la nourriture, aussi l'esprit acquiert par

1. *Contra arianos*, III, 37.
2. *Contra arianos*, III, 54; et cf. 52-54.

l'exercice (δι' ἀσκήσεως) le sommet de la sagesse[1]. Dans l'*Antirrheticus*, 24, Grégoire affirme simplement que c'est à l'humanité qu'il faut attribuer l'ignorance indiquée dans Marc, XIII, 32.

Voici donc une première catégorie d'auteurs qui ne font nulle difficulté d'attribuer à Jésus-Christ homme une ignorance réelle[2], un progrès en sagesse réel. Les autres sont moins catégoriques ou même d'une autre opinion. Saint Basile, sans désavouer l'interprétation de saint Athanase sur Marc, XIII, 32, préfère cependant la suivante : le Père seul connaît, comme premier principe de la Trinité, le jour et l'heure du jugement; le Fils et le Saint-Esprit ne les connaissent que par communication du Père : ils ne les connaîtraient pas si le Père ne les leur révélait en les produisant[3]. Saint Grégoire de Nazianze[4] rapporte les deux explications, sans se prononcer sur celle qu'il adopte, mais il est possible qu'il entende, par l'humanité ignorante de Jésus-Christ dont il parle, l'humanité abstraite, prise en soi, non telle qu'elle se trouvait de fait dans le Sauveur[5]: Amphiloque[6] et Didyme reproduisent également l'interprétation préférée de saint Basile : mais, après avoir comparé le texte de saint Matthieu, XXIV, 36, avec celui de saint Marc, XIII, 32, Didyme se prononce pour une ignorance économique :

1. *Antirrhet.*, 28; cf. 14.

2. Remarquons que la distinction entre la science infuse et la science expérimentale n'est pas encore faite. Cependant voyez plus bas, à propos de saint Epiphane.

3. *Epist.* CCXXXVI, 1, 2. Saint Basile paraît admettre du reste en Jésus-Christ homme un progrès réel en sagesse et en grâce (*ibid.*, 1).

4. *Or.* XXX, 15, 16.

5. C'est en ce sens qu'Eulogius d'Alexandrie (PHOTIUS, *Cod.* 230. *P. G.*, CIII, 1084) et saint Jean Damascène (*De fide orthodoxa*, III, 21) ont interprété les paroles de saint Grégoire. Nous aurions ici les premiers linéaments de la distinction que devait poser plus tard saint Grégoire le Grand : le Christ ignore *ex humanitate*, mais non *in humanitate*.

6. Fragm. VI; cf. VIII.

ὑμῖν οὖν, φησὶν, ἀγνοῶ, τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἀγνοῶ[1]. C'est aussi l'opinion de saint Jean Chrysostome[2], et c'est à peu près celle de saint Épiphane. Bien que celui-ci ne repousse pas absolument l'idée que l'ignorance puisse être reportée sur l'humanité, il préfère expliquer le passage de saint Marc d'une ignorance économique ou même expérimentale[3].

La divergence que nous constatons entre les Pères à propos de la science humaine de Jésus-Christ n'existe plus dès qu'il s'agit de sa sainteté parfaite. Saint Athanase en a spécialement traité dans son premier discours contre les ariens. Jésus-Christ est non seulement impeccable (51), mais il a été spécialement sanctifié, oint par le Saint-Esprit, comme le prouvent les textes de saint Luc, III, 21, 22, de saint Jean, XVII, 19, d'Isaïe, LXI, 1, du psaume XLIV, 8. Cette sanctification, le Sauveur, en tant que Dieu, se l'est donnée à lui-même en tant qu'homme, mais il se l'est donnée afin que nous fussions nous-mêmes sanctifiés : la *gratia capitis* n'est pas séparée en Jésus de la *gratia unionis :* αὐτὸς ἑαυτὸν ἁγιάζει, ἵνα ἡμεῖς ἐν τῇ ἀληθείᾳ ἁγιασθῶμεν (46, 47).

Ainsi l'humanité prise par le Verbe est complète dans ses éléments physiques; si elle a été sanctifiée par son union avec lui, elle a conservé du moins sa passibilité et ses faiblesses. Mais est-elle, dans cette union, restée elle-même, nature distincte de la nature du Verbe? N'a-t-elle rien perdu de son être; n'a-t-elle pas été transformée dans cet acte qui l'a jointe au Verbe? Et comment devons-nous concevoir le lien qui les fait un, elle et lui? C'est le problème qu'Apollinaire avait résolu par le monophysisme, et auquel les Pères

1. *De trinit.*, III, 22, col. 917, 920.
2. *In Matthaeum*, homil. LXXVII, 1, 2.
3. *Ancoratus*, 32, 38, 78; cf. *Haer.* LXIX, 43 47.

du IVe siècle devaient, à leur tour, donner une réponse.

Cette réponse, ils ne la donnent pas explicite, précise, dans les termes qui seront consacrés par les conciles du Ve siècle : manifestement il leur manque des définitions nettes et une langue arrêtée. Mais on peut dire qu'ils en donnent les prémisses et, si l'on peut parler ainsi, toute la matière. Leurs idées sont en avant sur leurs formules et, s'ils ne s'expriment pas toujours correctement, ils pensent au moins toujours juste.

Une idée d'abord qu'ils repoussent unanimement, et cela d'accord avec Apollinaire, c'est qu'il y ait eu, dans l'incarnation, conversion de l'un des deux éléments en l'autre, ou fusion de l'humanité et de la divinité pour constituer une troisième nature. Les deux adverbes ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως se trouvent déjà dans Didyme l'aveugle[1]. Saint Épiphane dit de même que le Verbe, en s'incarnant, n'a pas changé de nature (μὴ τραπεὶς τὴν φύσιν)[2]; saint Chrysostome qu'il ne s'est pas transformé en la chair, et que l'incarnation n'a comporté ni confusion ni disparition des substances (οὐ συγχύσεως γενομένης οὐδὲ ἀφανισμοῦ τῶν οὐσιῶν)[3]. Athanase et Didyme étaient poussés à maintenir cette distinction réelle entre la divinité et l'humanité après l'union par les nécessités de la controverse arienne, les Cappadociens et Épiphane par celles de la controverse apollinariste. Aussi maintiennent-ils que, après l'union, le Sauveur est Dieu et homme, qu'il y a en lui deux formes (μορφαί, δύο πράγματα)[4], deux natures (φύσεις μὲν γὰρ δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος), autre chose et autre chose (ἄλλο καὶ ἄλλο)[5] : « Distinguez-moi les natures

1. *De trinitate*, III, 6, col. 841; III, 21, col. 901; III, 13, col. 861.
2. *Ancoratus*, 75.
3. *In Ioann.*, homil. XI, 2.
4. ATHAN., *Fragm.*, *P. G.*, XXVI, 1256, 1257.
5. GRÉG. NAZ., *Epist.* CI, col. 180; *Or.* II, 23; ÉPIPHANE, *Ancoratus* 116, 117.

(τὰς φύσεις), écrira Amphiloque, celle de Dieu et celle de l'homme; car Jésus-Christ n'est pas, par une chute, de Dieu devenu homme, ni, par un progrès, d'homme devenu Dieu[1]. » Et encore : « Jésus-Christ a gardé en lui (après la résurrection) la propriété, sans confusion, des deux natures hétérogènes (τῶν δύο φύσεων τῶν ἑτερουσίων ἀσύγχυτον τὴν ἰδιότητα)[2]. » Il a pris, dit Épiphane, « avec la divinité l'humanité » (σὺν τῇ θεότητι λαβὼν τὴν ἀνθρωπότητα)[3]. En conséquence, Didyme comptera en Jésus-Christ deux volontés, la divine et l'humaine[4].

Le monophysisme est donc écarté d'avance, mais le nestorianisme l'est aussi, car, si l'on excepte l'école d'Antioche, où l'unité intime de Jésus-Christ est conçue d'une façon plus lâche, le sens profond de cette unité personnelle existe manifestement chez les alexandrins et les cappadociens, et la lecture des écrits d'Apollinaire n'a pas été pour le diminuer. « Autre (ἕτερος) n'était pas le Fils de Dieu qui était avant Abraham, écrit Athanase, et autre (ἕτερος) celui qui était après Abraham; autre celui qui a ressuscité Lazare, autre celui qui questionnait sur Lazare, mais c'était le même (ὁ αὐτὸς ἦν) qui, en tant qu'homme, demandait : Où gît Lazare, et qui, en tant que Dieu, le ressuscitait, le même qui, corporellement et en tant qu'homme, crachait, et qui, divinement et en tant que Fils de Dieu, ouvrait les yeux de l'aveugle-né; qui souffrait dans la chair, comme l'a dit Pierre, et qui, comme Dieu, ouvrait les tombeaux et ressuscitait les morts[5]. » Didyme pense de même : « Nous ne croyons pas qu'autre (ἄλλον) est le Fils qui est du Père et autre (καὶ ἄλλον) celui

1. Fragm. XII; cf. fragm. II, VII, XI.
2. Fragm. IX.
3. *Ancoratus*, 75.
4. *De trinit.*, III, 12, col. 860.
5 *Tomus ad antiochenos*, 7; *De sententia Dionysii*, 9.

qui est devenu chair et a été crucifié[1]. » De même Cyrille de Jérusalem[2]; de même saint Épiphane (εἷς, οὐ δύο)[3] et Amphiloque[4]. Quant à saint Grégoire de Nazianze, après avoir, dans ses discours II, 23 et XXXVII, 2, affirmé l'unité physique (ἕν) de Jésus-Christ[5], il a touché, dans un passage célèbre, à la formule définitive, et a marqué d'une façon précise la différence qui sépare, au point de vue qui nous occupe, le mystère de l'incarnation de celui de la trinité : « Il y a en lui (Jésus-Christ) deux natures; il est Dieu et homme, puisqu'il est âme et corps : mais il n'y a pas deux fils ni deux dieux... Et s'il faut parler en peu de mots : autre et autre sont les [éléments] dont est le Sauveur — car l'invisible n'est pas ce qu'est le visible, ni l'éternel ce qu'est le temporel —, mais [le Sauveur], lui, n'est pas un autre et un autre, loin de là! Car les deux [éléments] sont un par l'union, Dieu devenant homme ou l'homme devenant Dieu, ou quelle que soit l'expression que l'on adopte. Je dis autre et autre, contrairement à ce qui existe dans la Trinité. Car là il y a un autre et un autre, pour que nous ne confondions pas les hypostases, mais non pas autre et autre; car les trois sont un et identiques par la divinité[6]. » Enfin

1. *De trinitate*, III, 6, col. 844; *De Spir. Sancto*, 52; cf. *Enarr. in epist. Petri primam*, II, 23, col. 1768; *Enarr. in epist. I Ioann.*, IV, 15, col. 1800, 1801.

2. *Cat.* XII, 4.

3. *Ancoratus*, 120.

4. *Oratio I in Christi natal.*, 4, 6; *Orat.* V *in diem sabbati sancti*, 2; *Fragm.* III.

5. Et voyez *Carmen de vita sua*, vers 635 suiv. (*P. G.*, XXXVII, 1073, 1074).

6. *Epist.* CI, col. 180 : Φύσεις μὲν γὰρ δύο θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα· υἱοὶ δὲ οὐ δύο, οὐδὲ θεοί... Καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτὴρ (εἴπερ μὴ ταυτὸν τὸ ἀόρατον τῷ ὁρατῷ, καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον), οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο. Τὰ γὰρ ἀμφοτερα ἓν τῇ συγκράσει, θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάσειε. Λέγω δὲ ἄλλο

saint Grégoire de Nysse affirme, lui aussi, qu'en Jésus-Christ il n'y a pas ἄλλος et ἕτερος, mais ἓν πρόσωπον [1].

La conséquence première de cette unité personnelle du Christ dans la dualité des éléments qui le composent, c'est la communication des idiomes. Origène en avait ébauché la théorie : les Pères grecs du ɪvᵉ siècle reprennent cette théorie ou la consacrent par l'usage qu'ils en font. Athanase répond, dans sa lettre à Adelphius (3), au reproche d'idolâtrie fait par certaines gens contre ceux qui adoraient la chair de Jésus-Christ : « Nous n'adorons pas la créature, écrit-il,... nous adorons le Verbe de Dieu, Seigneur de la création, fait chair. La chair, sans doute, est une créature, si on la considère à part (καθ' ἑαυτήν), mais elle est devenue le corps de Dieu. Et nous n'adorons pas ce corps à part et en le séparant du Verbe (καθ' ἑαυτὸ διαροῦντες ἀπὸ τοῦ λόγου), ni, voulant adorer le Verbe, nous ne le séparons pas de sa chair; mais sachant, comme nous l'avons dit déjà, que le Verbe s'est fait chair, nous le reconnaissons comme Dieu et existant dans la chair. » Saint Grégoire de Nysse est encore plus explicite. Répondant à ceux qui accusent les catholiques d'admettre deux Christs et deux Seigneurs, il expose comment les propriétés, actions ou passions exclusivement attribuables à l'un des éléments du Christ, si on prend ceux-ci *in abstracto*, peuvent et doivent s'attribuer à l'autre élément ou au tout, dès qu'on prend ces éléments dans l'union, *in concreto*. « La chair considérée à part soi (καθ' ἑαυτήν) est ce que la raison et les sens en saisissent, mais, mélangée au divin, elle ne reste plus dans ses bornes et dans ses propriétés : elle est

καὶ ἄλλο ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν· οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἓν γὰρ τὰ τρία καὶ ταυτὸν τῇ θεότητι.

1. *Contra Eunomium*, V, col. 697.

élevée à ce qui la domine et lui est supérieur. Néanmoins, il reste que l'on peut considérer distinctement les propriétés de la chair et celles de la divinité, tant qu'on les considère l'une et l'autre en soi (ἐφ' ἑαυτῶν), comme lorsqu'on dit : Le Verbe était avant les siècles ; la chair a été faite à la fin des temps... Ce sont là des choses claires, quand bien même on n'expliquerait pas en paroles que les plaies sont du serviteur en qui est le Seigneur, et que les honneurs sont du Seigneur autour duquel est le serviteur ; de sorte que par la connexion et le lien naturel (διὰ τὴν συνάφειάν τε καὶ συμφυΐαν), les deux choses (les plaies et les honneurs) deviennent communes à chaque élément, le Seigneur recevant en lui les meurtrissures du serviteur, et le serviteur étant glorifié de l'honneur rendu au Seigneur. Et c'est pourquoi on parle de la croix du Seigneur de gloire, et toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père [1]. »

Une seconde conséquence de l'unité personnelle de Jésus-Christ est la maternité divine de Marie. Alexandre d'Alexandrie et Apollinaire avaient usé du mot θεοτόκος ; Didyme [2] et saint Épiphane [3] n'hésitent pas non plus à l'employer ; mais les textes classiques se trouvent dans saint Grégoire de Nazianze : « Si quelqu'un n'accepte pas sainte Marie pour mère de Dieu, il est séparé de la divinité [4]. » Marie est la *Virgo deipara* (θεοτόκον παρθένον) [5].

Distinction réelle de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ, unité intime de sa personne qui permet

1. *Contra Eunomium*, V, col. 705 ; cf. 697. Greg. Naz., *Or.* XXXVIII, 13.
2. *De trinit.*, I, 31, col. 421 ; II, 4, col. 481 ; III, 41, col. 488.
3. *Ancoratus*, 75.
4. Εἴ τις οὐ θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρίς ἐστι τῆς θεότητος (*Epist.* CI, col. 177).
5. Greg. Naz., *Or.* XXIX, 4.

de lui attribuer les propriétés, passions et affections de l'un et l'autre élément; maternité divine de Marie, voilà des faits, ou, si l'on préfère, des vérités traditionnelles dont les Pères grecs du IVe siècle ont la conscience claire. Il en faut ajouter une autre, que saint Athanase a mise surtout en lumière, c'est que, en Jésus-Christ, le principe hégémonique ou de l'unique personnalité est dans le Verbe. La doctrine est celle-ci : le Verbe d'abord ἄσαρκος a pris la chair; mais ce Verbe, en s'incarnant, n'a pas changé, n'a rien acquis dans son être intime : il est resté le même (ὁ αὐτός) qu'il était auparavant. « Il n'a, dit Athanase, rien reçu de nous qui pût le perfectionner, car le Verbe de Dieu est sans défaut, il est complet : c'est nous qui avons été par lui perfectionnés [1]. » L'hypostase qu'il était est donc demeurée telle qu'elle existait, et c'est dans l'humanité qu'il faut chercher les modalités nouvelles qui autorisent à parler d'un seul fils, d'un seul Jésus-Christ, d'une seule personne concrète.

Pénétrer dans ces modalités et les expliquer, c'eût été pénétrer au cœur même du mystère et l'expliquer autant qu'il se peut; c'eût été révéler la nature intime du lien qui unissait, en Jésus-Christ, Dieu et l'homme. La juste mesure des termes et la précision rigoureuse de la doctrine manquaient trop à nos auteurs, nous le verrons bientôt, pour qu'ils pussent mener complètement à bien ce travail, qui ne devait plus être l'œuvre de simples témoins de la tradition, mais de théologiens exercés, et raisonnant sur la tradition. On trouve néanmoins chez eux des idées heureuses et qui deviendront classiques. Saint Athanase, par exemple, conçoit l'union des éléments en Jésus-Christ sous la forme d'une appropriation de la nature humaine par le Verbe :

1. *Contra arianos*, I, 43.

le Verbe ne s'est pas changé au corps, mais il a fait sien le corps et ce qui était du corps : ἰδιοποιεῖτο τὰ τοῦ σώματος ἴδια, ὡς ἑαυτοῦ, ὁ λόγος ὁ ἀσώματος. Le corps n'était pas le Verbe mais il était le corps du Verbe [1]. Il n'était donc pas *sui iuris*, et c'est pourquoi on attribue au Verbe les progrès et les développements de ce corps, parce que c'était *son* corps (διὰ τὴν πρὸς τὸ σῶμα ἰδιότητα) [2]. La chair était divinement portée par le Verbe : ἡ σὰρξ θεοφορεῖται ἐν τῷ λογῷ [3]. Saint Grégoire de Nazianze, à son tour, remarque que, dans l'union, l'élément humain a été d'une certaine façon divinisé par l'élément divin : τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη [4]. Ce sont là des conceptions justes; mais généralement, je le répète, dès que, sortant du domaine des idées et des faits traditionnels, nous cherchons, dans nos auteurs, des formules précises et une attitude absolument arrêtée sur le sujet qui nous occupe, nous constatons combien leurs spéculations sont encore incomplètes et combien leur langue est inexpérimentée.

On l'a pu voir déjà par quelques-uns des textes cités. Les expressions qui servent à marquer l'union du Verbe et de l'humanité sont quelquefois indifférentes, mais elles offrent souvent une couleur tantôt nestorienne, tantôt monophysite. Ainsi Athanase dira de l'humanité qu'elle est οἶκος, ναός, ὄργανον, ἔνδυμα, στολή, περιβολή [5] de la divinité; saint Cyrille de Jérusalem qu'elle en est le vêtement et le voile λέντιον, καταπέτασμα [6]. On peut relever — et on l'a fait — dans saint Grégoire de Nazianze, deux séries parallèles d'expressions

1. *Ad Epictetum*, 6.
2. *Contra arianos*, III, 54, 53, 56.
3. *Contra arianos*, III, 41.
4. *Or.* XXXVIII, 13.
5. *Contra arianos*, III, 34, 52; *Ad Epict.*, 2, 4, 10; *Ad Adelphium* 3, 4; *Orat. de incarn.*, 42, 43, 44; *Fragm.*, *P. G.*, XXVI, 1240.
6. *Catech.* XII, 1, 26.

qui indiqueraient des tendances absolument opposées. S'il dit, en parlant de Jésus-Christ, quelquefois εἷς[1], qui est correct, il dira aussi fréquemment ἕν, qui ne l'est plus. Jésus-Christ est ἓν ἐξ ἀμφοῖν, ἓν ἐκ τῶν δύο[2]. L'union est μίξις, κρᾶσις, σύγκρασις[3], termes qui seront plus tard jugés sévèrement, comme impliquant l'eutychianisme. Mais, d'autre part, on a noté, dans ses discours théologiques, bien des tournures qui, prises à la rigueur, supposeraient entre les deux éléments du Christ une union simplement morale[4]. Le cas est absolument le même pour saint Grégoire de Nysse. Lui aussi paraît, en certains passages, distinguer deux personnes en Jésus-Christ : l'homme, dans le Sauveur, est un tabernacle où le Verbe habite; la divinité est dans celui qui souffre[5]. Cependant la tendance monophysite est plus marquée et parfois inquiétante. Il faut se rappeler que saint Grégoire de Nysse est un disciple fervent d'Origène, et que celui-ci paraît avoir admis une certaine transformation de l'humanité en la divinité après la glorification du Sauveur. Le terme dont saint Grégoire se sert le plus souvent, pour marquer l'union des deux éléments en Jésus-Christ, est celui d'ἀνάκρασις, qui s'emploie pour désigner le mélange des liquides et la diminution de leurs propriétés l'un par l'autre (*temperatio*)[6]. Ainsi, il écrira : « Nous disons que le corps par lequel il (le Christ) a enduré la souffrance, mêlé à la nature divine (τῇ θείᾳ φύσει κατακραθέν), est devenu, par ce mélange, ce qu'était

1. *Or.* XXIX, 19.
2. *Or.* II, 23; XXXVII, 2; XXXVIII, 13; *Epist.* CI, col. 180.
3. *Or.* II, 23; XXX, 3; XXXVIII, 13; *Epist.* CI, col. 180.
4. *Or.* XXIX, 18, 19; XXX, 1, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 21. Cf. A. J. Mason, *The five theological orations of Gregory of Nazianzus*, Cambridge, 1899, Introduction, pp. XVI-XIX.
5. *Contra Eunomium*, V, col. 700, 705; *Antirrhet.*, 54.
6. *Contra Eunom.*, V, col. 693, 697, 705, 708; *Antirrhet.*, 42. Cf. Petau, *De incarn.*, lib. III, cap. II, 8, 9, 17.

la nature qui a pris ce corps. Tant s'en faut que nous ayons une mince idée du Dieu Fils unique que, s'il a pris, pour l'amour et le salut de l'homme, quelque chose de la nature inférieure, nous croyions que cela a été transformé (μεταπεποιῆσθαι) en ce qui est divin et immortel[1]. » Cette idée sera encore accentuée un peu plus loin : « Dans les mélanges matériels (σωματικῶν ἀνακράσεων), quand l'un des éléments excède l'autre de beaucoup, il arrive que le plus faible est entièrement transformé (πάντως μεταποιεῖσθαι) dans le plus considérable. C'est ce que nous apprenons sagement de la parole mystique de la voix de Pierre, à savoir que l'humilité de celui qui a été crucifié par sa faiblesse — or la faiblesse démontre la chair, comme nous l'avons entendu à propos du Seigneur — cette humilité, dis-je, par le mélange avec l'infini et l'immensité du bien, n'est pas demeurée dans ses bornes particulières et ses propriétés (ἐν τοῖς ἰδίοις μέτροις καὶ ἰδιώμασιν), mais a été élevée par la droite de Dieu et, au lieu de servante, est devenue Christ-roi, au lieu d'inférieure, Très-Haut, au lieu d'homme, Dieu[2]. » Ces derniers mots semblent indiquer qu'il s'agit ici de l'humanité glorifiée. La chose est plus probable encore pour un passage de l'*Antirrheticus* où l'auteur, comparant l'humanité à une goutte de vinaigre qui tomberait dans la mer et serait absorbée dans ses eaux, la représente « transformée en la mer d'incorruptibilité » et « changée, avec tout ce qui avait paru alors selon la chair, en la nature divine et immortelle », n'offrant plus « ni pesanteur, ni forme, ni couleur, ni résistance, ni mollesse, ni circonscription de la quantité, ni rien de ce que l'on a pu voir alors, le mélange avec le divin

1. *Contra Eunom.*, V, col. 693.
2. *Contra Eunom.*, V, col. 697, 700, 705.

ayant élevé aux propriétés divines l'humilité de la nature charnelle[1] ».

Quant à saint Jean Chrysostome, il est naturel que nous trouvions chez lui un écho des doctrines antiochéniennes qu'il avait dû connaître à l'école de Diodore. Heureusement, son génie tout pratique l'a retenu à temps sur la pente de ces dangereuses spéculations. Dans sa onzième homélie sur saint Jean (2), où il s'occupe de la relation des deux natures en Jésus-Christ, il explique par l'*habitavit in nobis* le *Verbum caro factum est* qui précède. L'humanité est la tente (σκηνή)[2] de la divinité : il n'y a donc ni confusion ni disparition des substances; mais cependant τῇ ἑνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἕν ἐστιν ὁ θεὸς λόγος καὶ ἡ σάρξ. Comment s'est faite cette unité? Inutile de le chercher : le Christ seul le sait : τὸ δὲ ὅπως, μὴ ζήτει· ἐγένετο γὰρ ὡς οἶδεν αὐτός. C'est tout ce que Chrysostome peut nous dire sur cet ineffable et insondable mystère.

Ces observations montrent bien que, si les Pères grecs de la fin du ɪᴠᵉ siècle avaient puisé dans le sens catholique et l'enseignement traditionnel assez de lumière pour repousser et condamner l'apollinarisme, ils n'avaient pas encore assez mûri leurs idées ni affiné leur langage pour donner au problème christologique une solution absolument satisfaisante et définitive. Des obscurités existaient encore dans lesquelles tâtonnaient les plus grands génies. Ces obscurités devaient se dissiper en partie au ᴠᵉ et au ᴠɪᵉ siècle, mais au prix de quelles luttes et de quels déchirements!

1. *Antirrhet.*, 42; cf. *Contra Eunomium*, V, col. 708.
2. Cf. *In psalm.* XLIV, 2 : ναός.

OUVRAGES CITÉS

DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

Afin qu'il puisse retrouver plus aisément les textes de saint Chrysostome dont il va être question dans le chapitre suivant, on a dressé ici pour le lecteur une liste des ouvrages d'où ils sont tirés, avec l'indication des volumes de la *Patrologie grecque* de Migne qui contiennent ces ouvrages. Les commentaires de l'Écriture ont été d'abord mentionnés dans l'ordre des Livres Saints, puis les divers traités, homélies et discours dans l'ordre alphabétique.

	P. G.
In Genesim	LIII, LIV
In psalmos	LV
In Isaiam	LVI
In Matthaeum	LVII, LVIII
In Ioannem	LIX
In acta apostolorum	LX
In epist. ad Romanos	LX
In epist. I ad Corinthios	LXI
In epist. II ad Corinthios	LXI
In epist. ad Galatas	LXI
In epist. ad Ephesios	LXII
In epist. ad Philippenses	LXII
In epist. ad Colossenses	LXII
In epist. II ad Thessalonicenses	LXII
In epist. I ad Timothaeum	LXII
In epist. II ad Timothaeum	LXII
In epist. ad Hebraeos	LXIII
Ad populum antiochenum	XLIX

CHAPITRE VI

LA THÉOLOGIE GRECQUE DU IV[e] SIÈCLE EN DEHORS DES QUESTIONS TRINITAIRES ET CHRISTOLOGIQUES.

§ 1. — Angélologie.

Le moment n'était pas venu encore où la théologie grecque ferait aux anges une grande place dans ses spéculations. Tout entiers aux luttes présentes ou à l'instruction de leurs fidèles, les auteurs du IV[e] siècle ne parlent des anges que par occasion.

Les Cappadociens regardent les anges comme des créatures immortelles par participation de l'éternité de Dieu [1], intelligentes et libres, mais qui, malgré leur perspicacité, ne sauraient comprendre la nature divine [2]. Les anges sont-ils des esprits purs? Saint Basile ne le pense pas : leur substance (οὐσία) est, d'après lui, un souffle aérien ou un feu immatériel (ἀέριον πνεῦμα ἢ πῦρ ἄϋλον), et c'est pourquoi ils sont localisés et deviennent visibles à ceux qui sont dignes de les voir, dans la forme de leur propre corps (ἐν τῷ εἴδει τῶν οἰκείων αὐτῶν σωμάτων) [3]. Saint Grégoire de Nazianze

1. Greg. Naz., *Or.* XXIX, 13; Greg. Nyss., *Contra Eunom.*, VIII (*P. G.*, XLV, 796, 797).

2. Basil., *De Spir. Sancto*, 38; Greg. Nyss., *De orat. domin.*, IV (*P. G.*, XLIV, 1165, 1168); *Contra Eunom.*, I, col. 461.

3. *De Spir. Sancto*, 38. Didyme admet aussi la corporéité des anges (*De trin.*, II, 4, col. 481). De même Macaire l'égyptien (*Homél.* IV, 9)

refuse de se prononcer [1]; mais saint Grégoire de Nysse paraît admettre franchement leur absolue spiritualité [2]. Ce dernier sentiment est peut-être aussi celui de saint Chrysostome [3]. Bien qu'il déclare que les anges étant d'une nature supérieure à la nôtre, nous ne pouvons connaître ce qu'ils sont μετὰ ἀκριβείας [4], il les présente cependant comme des créatures sans corps (ἀσώματος φύσις) qui n'ont pu avoir, avec les filles des hommes, les relations que certains leur attribuent sur une fausse interprétation de la Genèse, vi, 2 [5]. Ce n'est donc pas non plus leur propre substance qu'ils ont montrée quand ils ont apparu, car celle-ci est invisible, mais seulement une forme extérieure, laquelle n'était qu'une chair apparente, non réelle (συγκατάβασις) [6].

Les anges ont été, après leur création, élevés en grâce, car ils ne sont devenus saints que par l'action en eux du Saint-Esprit [7]. Cette première grâce toutefois ne les a pas fixés dans le bien. Encore que moins susceptibles que nous ne sommes de pécher, ils étaient δυσκινήτοι, et non point ἀκινήτοι. La preuve en est dans la chute de Lucifer et de ses compagnons [8] dont le péché a été l'envie ou l'orgueil [9].

Par le fait de cette chute, nous devons désormais

1. *Or.* XXVIII, 31; XXXVIII, 9.
2. *De Virgin.*, 4 (*P. G.*, XLVI, 348); *De orat. domin.*, *or.* IV, col. 1165; *Contra Eunom.*, I, col. 341; XII, col. 1041; *Orat. cat.*, 6 (*P. G.*, XLV, 25).
3. Je dis *peut-être*, car la philosophie de ce temps distinguait entre corps et matière, matière épaisse et matière subtile. Je reviendrai ailleurs sur ce point.
4. *De incomprehensibili Dei natura*, homil. V, 3.
5. *In Genes.*, homil. XXII, 2.
6. *In Genes.*, homil. XXII, 2; *De consubstantiali contra anomoeos*, hom. VII, 6.
7. Basil., *De Spir. Sancto*, 38; *Epist.* VIII, 10; Greg. Naz., *Or.* VI, 12, 13.
8. Greg. Naz., *Or.* XXXVIII, 9; XLV, 5; Greg. Nyss., *Contra Eunom.*, I, col. 333.
9. Greg. Naz., *Or.* XXXVIII, 9; Greg. Nyss., *Or. catech.*, 6, col. 28.

distinguer entre les bons et les mauvais anges. Saint Chrysostome dépeint les bons anges remplissant l'air, habitant dans les églises, entourant l'autel et priant pour nous pendant l'oblation, présentant à Dieu le sang de son Fils et luttant en notre faveur contre les démons [1]. A chaque juste d'ailleurs, et même à chaque homme, à chaque église et à chaque nation a été donné un ange gardien qui les protège et inspire à ceux qu'il conduit de saintes pensées [2]. Quant aux anges prévaricateurs, saint Cyrille de Jérusalem paraît supposer que quelques-uns d'entre eux ont obtenu leur pardon [3]. Saint Epiphane divise les autres en deux catégories, ceux qui sont sur la terre et les démons, fils des ténèbres, qui sont sous terre [4]. Saint Grégoire de Nazianze dit simplement que, précipités du ciel mais non anéantis, les mauvais anges font actuellement la guerre aux enfants de Dieu [5].

§ 2. — Anthropologie.

C'est contre le manichéisme surtout que les Pères grecs du IVe siècle ont traité de la nature de l'homme et de son état présent. A voir la place que la réfutation du manichéisme occupe dans leurs œuvres, notamment chez ceux qui visent à l'instruction du peuple, il est bien évident qu'ils considéraient cette hérésie comme l'une des plus attirantes pour la faiblesse hu-

1. *In ascens. Domini homil.*, 1; *De incompreh. Dei nat.*, homil. III, 7.
2. Basil., *In psalm.* XXXII, 5, vers. 7 (*P. G.*, XXIX); *Adv. Eunom.*, III, 1; *Epist.* CCXXXVIII; Greg. Naz., *Or.* XLII, 9; Greg. Nyss., *De vita Moysis* (*P. G.*, XLIV, 337, 340); Chrysost., *In Matth.*, hom. LIX, 4; *In epist. ad Coloss.*, hom. III, 3; *De laudib. sancti Pauli*, hom. VII, init.; *In acta apostol.*, hom. XXVI, 3.
3. *Catech.*, II, 10; cf. Didyme, *Enarr. in epist. s. Petri primam*, I, 12; III, 22 (col. 1759, 1770).
4. *Ancoratus*, 72.
5. *Carmina*, lib. I, sect. I, 7 (*P. G.*, XXXVII, 443 suiv.).

maine, des plus dangereuses pour la morale évangélique.

On a vu qu'Apollinaire distinguait réellement dans l'homme l'âme raisonnable (νοῦς) de l'âme animale (ψυχή). Ce sentiment a été suivi par Didyme l'aveugle[1], qui l'avait vraisemblablement pris d'Origène : les autres Pères ou l'ont combattu, ou ont été simplement dichotomistes[2]. De l'union du corps et de l'âme résulte un λόγικον ζῶον résumant en lui les deux mondes supérieur et inférieur[3]. Quelle-est l'origine de cette âme? Didyme, suivant encore ici les traces d'Origène, regarde les âmes comme créées, mais comme préexistantes aux corps dans lesquels elles ont été enfermées en punition de leurs fautes[4]. C'est une erreur que saint Grégoire de Nysse, malgré ses tendances origénistes, condamne formellement[5]. Lui-même toutefois incline au traducianisme, s'il ne le professe pas en termes clairs. Il affirme, avec raison, que l'âme est formée en même temps que le corps, puisque, dès le premier instant, elle le fait vivre[6]; mais ailleurs, il ajoute que la semence humaine, pour se développer en fœtus et en enfant, ne reçoit rien du dehors (ἔξωθεν)[7]. Saint Epiphane, qui admet que l'âme d'Adam a été créée, est assez embarrassé pour concilier son opinion avec le texte de la Genèse; car il y est dit que cette

1. *De Spiritu Sancto*, 54, 55, 59; cf. *De trin.*, III, 31, col. 956.

2. ATHAN., *Cont. gentes*, 26, 30, bien qu'il distingue lui aussi virtuellement νοῦς de ψυχή. GREG. NYSS., *De homin. opificio*, 6; CHRYSOST., *In epist. ad Roman.*, XIII, 2; *In epist. ad Philipp.*, hom. VII, 2; *In epist. I ad Corinth.*, hom. XIII, 3; MACAR. AEGYPT., *Homil.* VII, 8.

3. GREG. NYSS., *De homin. opificio*, 8; *Antirrhet.*, 35; GREG. NAZ., *Or.* XXXVIII, 11; XLV, 7.

4. *Enarr. in epist. s. Petri primam*, I, 1 (col. 1755); cf. SAINT JÉRÔME, *Apologia adv. libros Rufini*, III, 28.

5. *De anima et resurr.* (*P. G.*, XLVI, col. 125, 128); CYRILL. HIER., *Cat.* IV, 19; EPIPH., *Ancoratus*, 62.

6. *De anima et resurr.*, ibid.

7. *De hominis opificio*, 29, col. 234.

âme a été insufflée par Dieu. Elle n'est pas cependant une partie de Dieu (μέρος θεοῦ); elle ne lui est pas d'ailleurs étrangère (ἀλλότριον τοῦ ἐνφυσήματος); dès lors, comment résoudre la contradiction [1]?

Un autre problème, plus important, était celui de l'état dans lequel ont été créés ou mis nos premiers parents, et de la part, dans cet état, de ce qui était dû à la nature et de ce qui la dépassait. Nos auteurs s'en sont occupés, mais de leurs affirmations on a bien de la peine à dégager une théorie une et précise.

Saint Athanase en a traité surtout dans ses deux ouvrages de jeunesse, le *Contra gentes* et l'*Oratio de incarnatione,* dans lesquels l'inspiration platonicienne est manifeste. L'homme, dit-il, fut créé d'abord à l'image de Dieu et du Verbe [2] : la connaissance et la pensée de sa propre éternité furent imprimées dans son âme; moyennant quoi sa destinée était de se souvenir continuellement de Dieu, de conserver en soi son image, la grâce et la vertu du Verbe, et de vivre heureux et immortel dans la familiarité de son créateur. Car l'âme pure et dégagée des sens contemple le Verbe, et dans le Verbe le Père, et cette vue, qui la ravit, augmente naturellement ses désirs et son amour. Tel était l'état de nos premiers parents [3].

De cet état — qui comprenait, ainsi qu'on le voit, la ressemblance avec Dieu, la rectitude de la volonté, l'illumination de l'intelligence, l'exemption des maux et de la mort — l'homme est déchu. Saint Athanase rattache clairement cette déchéance à la faute d'Adam [4].

1. *Ancoratus*, 55. Saint Epiphane n'est pas moins embarrassé pour dire au juste en quoi consiste en l'homme l'image de Dieu dont parle la Genèse (I, 26); elle n'est exclusivement, dit-il, ni dans le corps ni dans l'âme; elle ne consiste exclusivement ni dans la vertu ni dans la grâce du baptême (*Ibid.*, 55, 56).
2. *Contra gentes*, 2, 8; *Or. de incarn.*, 3.
3. *Contra gentes*, 2; *Or. de incarn.*, 3, 5, 11.
4. *Or. de incarn.*, 3; *C. arianos*, II, 61.

Son résultat a été de réduire l'homme à ce qu'il était par nature : Ἡ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν [1]. Ainsi l'homme a perdu l'intégrité et l'immortalité du corps; il a été soumis à la φθορά, puisque, par nature, il est mortel [2]; mais — et ici apparaît la confusion — non seulement il est resté, dans son âme, intelligent et immortel [3], mais il n'a perdu que progressivement, et à mesure qu'il s'est enfoncé dans les plaisirs sensuels, la connaissance de Dieu et la contemplation du Verbe : ce n'est que peu à peu que sa ressemblance avec Dieu s'est oblitérée [4]. Bien plus, cette ressemblance avec Dieu, cette contemplation du Verbe (τοῦ λόγου θεωρία), l'âme peut d'elle-même la recouvrer en rejetant le péché et en s'affranchissant des liens de la sensualité, car elle est à elle-même sa propre voie, et elle ne reçoit point du dehors la connaissance et la compréhension du Dieu-Verbe [5].

Dans ces derniers passages, saint Athanase semble clairement supposer que la ressemblance avec Dieu et la connaissance du Verbe sont choses naturelles à l'homme. Ailleurs, il s'exprime autrement : non seulement il les appelle une grâce (χάρις), mais il regarde la ressemblance avec Dieu comme perdue par le péché et ne pouvant être rétablie que par l'incarnation. Celui-là seul qui est l'image par excellence de Dieu, Jésus-Christ, pouvait restaurer en l'homme la ressemblance divine et lui faire ainsi connaître Dieu [6].

Plus tard le langage de notre auteur acquerra encore plus de fermeté. Distinguant l'acte créateur de l'acte par lequel Dieu nous adopte, il remarquera que

1. *Or. de incarn.*, 4.
2. *Or. de incarn.*, 5.
3. *Contra gentes*, 13, 31-34.
4. *Contra gentes*, 8.
5. *Contra gentes*, 33, 34.
6. *Or. de incarn.*, 5, 6, 7, 13, 14.

l'effet du premier est de nous donner notre nature, tandis que celui du second est de nous constituer dans la grâce; que cette grâce de filiation résulte en nous seulement de ce fait que nous sommes la demeure du Verbe, vrai Fils de Dieu et son image, et de son Saint-Esprit[1]. Saint Athanase cependant n'a pas effacé ce qu'il avait écrit d'abord : il s'est corrigé sans se rétracter.

L'idée des Cappadociens ne diffère pas sensiblement, sur le sujet qui nous occupe, de celle de saint Athanase. Ils représentent l'état primitif de l'homme comme un état de béatitude caractérisé, d'un côté, par l'absence des souffrances et de la mort, de l'autre, par l'amour de Dieu et un commerce intime avec lui[2] : ce sont les données scripturaires. Cet état était naturel (κατὰ φύσιν), mais il est difficile de déterminer la portée exacte de cette expression sous leur plume, et de dire s'ils entendaient par là un état strictement dû à l'homme, ou un état seulement convenable à sa nature, ou nécessaire hypothétiquement, et étant donnée sa destinée plus haute. Mentionnons cependant une spéculation bien platonicienne de saint Grégoire de Nysse. Il voit, dans l'image de Dieu imprimée en l'homme, le cumul de toute sagesse et de toute vertu et, par-dessus tout, la liberté. Cette image n'a pas été imprimée d'abord dans un individu particulier, mais dans la nature humaine générique, dans l'homme type réellement existant (*réalisme*). Cet homme type n'avait point de sexe déterminé, et, dans le plan primitif de Dieu, les individus formés sur lui devaient se propager et se multiplier, comme les anges, par des voies in-

1. *C. arianos*, II, 58, 59; III, 10.
2. Basil., *Homil. quod Deus non est auctor malorum*, 6, 7; Greg. Naz., *Or.* XLV, 8; Greg. Nyss., *Orat. catech.*, 6.

connues. La distinction des sexes n'a été décrétée par Dieu qu'en prévision de la chute[1].

On ne trouve, sur ce sujet de l'état de l'homme avant la déchéance, rien de particulier dans saint Cyrille de Jérusalem ni dans saint Epiphane[2]. Saint Chrysostome dépeint nos premiers parents comme immortels, impassibles, heureux, remplis de sagesse et environnés d'une gloire qui leur cachait leur nudité[3]. Il explique l'image de Dieu imprimée en eux de la domination et de la royauté de l'homme sur la création[4].

De cette félicité primitive Adam et Ève sont déchus par leur péché; car c'est la liberté qui a introduit le mal dans le monde. Le mal n'est rien de positif ni de substantiel en soi : il n'est que la déviation de la volonté s'écartant du but qu'elle doit atteindre[5]. En conséquence de cette première faute, l'homme immortel est devenu mortel; impassible, il a été soumis aux misères et à la maladie; son intelligence s'est obscurcie; sa volonté s'est affaiblie : il a ressenti les entraînements de la concupiscence; il a perdu la vue de Dieu et s'est adonné à l'idolâtrie; les rapports sociaux eux-mêmes ont été troublés; la pauvreté et l'esclavage ont apparu comme des fruits de la violence et de l'inégalité des conditions[6]. Ce sont les principaux traits

1. *De hominis opificio*, 16 (col. 135), 17. Il est bon de remarquer que l'auteur ne propose généralement ces explications que comme des essais (διὰ στοχασμῶν τινων).

2. Celui-ci prend au sens absolument littéral les descriptions de la Genèse (*Ancoratus*, 61).

3. *Ad popul. antiochen.*, hom. XI, 2; *In Genesim*, hom. XVI, 5; XVII, 1, 2.

4. *In Genesim*, homil. XXI, 2; *Ad popul. antioch.*, hom. VII, 2.

5. BASIL., *Homilia quod Deus non est auctor malorum*, 3-7; GREG. NYSS., *De anima et resurrect.*, col. 93; GREG. NAZ., *Or.* XL, 45; EPIPH., *Haer.* LXVI, 15.

6. GREG. NAZ., *Or.* XIX, 13, 14; XIV, 25; XXII, 13; XLV, 8, 12; GREG.

de la déchéance telle que la dépeignent les Pères grecs du ɪᴠᵉ siècle. Maintenant vont-ils plus loin, et pensent-ils qu'Adam nous a transmis non seulement les misères, peines de son péché, mais son péché lui-même? Croient-ils que, descendant de lui, nous ne naissons pas seulement malheureux, mais coupables? Admettent-ils, en un mot, le péché originel proprement dit? On sait comment Julien d'Eclane opposait plus tard à saint Augustin leur silence ou leur doctrine contraire sur cette question, et comment saint Augustin s'efforçait à son tour de démontrer qu'ils témoignaient en sa faveur. Ni l'un ni l'autre, à vrai dire, n'avait complètement raison. Saint Athanase affirme que, « comme d'Adam pécheur le péché a passé dans tous les hommes (εἰς πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία), aussi, après que le Seigneur s'est fait homme et a vaincu le serpent, sa force s'est répandue dans tous les hommes [1] ». Didyme considère la chute comme l'ancien péché (παλαιὰ ἁμαρτία) dont Jésus-Christ nous lavait par son baptême dans le Jourdain [2]. Tous les enfants d'Adam le contractent par transmission (κατὰ διαδοχήν) : l'union charnelle des parents en est la condition; et c'est pourquoi Jésus, né d'une vierge, n'en a pas été atteint [3]. Comme Didyme émet, au même endroit, l'idée que le mariage, dans l'Ancien Testament, n'allait pas sans faute (τὸν γάμον ἁμαρτητικῶς εἶχον), on peut supposer qu'il regardait, ainsi que le fera plus tard saint Augustin, la concupiscence comme étant de soi un péché chez les païens.

Saint Augustin a cité de saint Basile l'homélie pre-

Nyss., *Or. catech.*, 6, col. 29; Chrysost., *Ad popul. antioch.*, hom. XI, 2; *In Genesim*, hom. XVII, 2; XVI, 5, 6.

1. *C. arianos*, I, 51.
2. *De trinitate*, II, 12, col. 684.
3. *Contra manichaeos*, VIII, col. 1096.

mière sur le jeûne, 3[1], où il est dit que, si Ève avait su jeûner, nous n'aurions pas à le faire. Plus concluant est le texte de l'*Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, 7 : « Payez pour le premier péché (τὴν πρωτότυπον ἁμαρτίαν) en faisant largesse de nourriture; car de même qu'Adam, en mangeant à tort, a transmis le péché (τὴν ἁμαρτίαν παρέπεμψεν), ainsi nous abolissons [les effets] de la perfide nourriture en secourant la nécessité et la faim de notre frère[2]. »

Saint Augustin a de même cité plusieurs fois saint Grégoire de Nazianze comme témoin de la doctrine du péché originel, notamment ses discours xvi, 15; xxxviii, 4, 17, et un autre passage que l'on ne trouve plus dans les œuvres conservées de saint Grégoire. Mais, si l'on excepte peut-être ce dernier texte et une expression du discours xix, 13, où l'auteur appelle *nôtre* le premier péché (τῆς πρώτης ἡμῶν τῆς ἁμαρτίας), saint Grégoire ne paraît pas avoir enseigné que notre âme ait été, au sens strict, souillée par le péché d'Adam. Il déclare que les enfants qui meurent avant le baptême sont sans péché (ἀπονήρους), et ne seront ni récompensés ni châtiés par le juste juge[3]. Même doctrine dans saint Grégoire de Nysse : lui aussi parle de déchéance, mais pas de souillure. Dans son traité *De infantibus qui praemature moriuntur*, il écrit que les âmes de ces enfants n'ont point de maladie dès le principe, qu'elles n'ont pas besoin de la santé qui vient de la purification (μὴ δεόμενον τῆς ἐκ τοῦ καταρθῆναι ὑγιείας), et qu'elles commenceront à jouir, dans la mesure de leur pouvoir, de la connaissance et de la participation de Dieu, vie naturelle de l'âme, jusqu'à ce que, par l'usage progressif de leur liberté, elles deviennent

1. *P. G.*, XXXI, 168.
2. *P. G.*, XXXI, 324.
3. *Or.* XL, 23.

capables de connaître Dieu davantage et d'en être participantes dans une plus large mesure [1].

On peut négliger les brèves indications de saint Cyrille de Jérusalem sur notre sujet [2]. Mais saint Chrysostome mérite d'autant mieux de retenir notre attention que son autorité a été plus disputée entre Julien d'Eclane et saint Augustin, et qu'il appartient à l'école d'Antioche dont les tendances pélagiennes ne sont pas douteuses. Julien invoquait, pour nier que saint Chrysostome eût admis le péché d'origine, le texte d'une homélie *Ad neophytos* où le saint docteur disait que « nous baptisons les enfants eux-mêmes, bien qu'ils n'aient point de péché qui les souille [3] ». A quoi l'évêque d'Hippone répondait qu'il s'agissait ici de péché actuel. On peut encore remarquer que saint Chrysostome déclare que les âmes des enfants ne sont pas pécheresses (πονηραί) [4]; et il est singulier surtout que lui, si littéral dans son exégèse, explique le *peccatores* du texte de saint Paul, *Romains*, v, 19, non dans le sens de *coupables*, mais dans le sens d'hommes condamnés au supplice et à la mort [5]. D'autre part cependant, il est bien vrai que notre auteur établit un parallèle entre Adam et Jésus-Christ [6], et paraît ailleurs nous identifier avec Adam transgresseur [7]. Saint Augustin [8] a même cité de lui le passage d'une homélie (perdue) où il aurait été question d'une « obligation paternelle écrite par Adam », d'un « commencement de dette que nous aurions augmenté par nos

1. *P. G.*, XLVI, 177, 180.
2. *Catech.* XIII, 1, 2.
3. August., *Contra Iulian.*, I, 21, 22.
4. *In Matth.*, hom. XXVIII, 3.
5. *In epist. ad Roman.*, X, 3.
6. *Ibid.*, X, 1.
7. *In Ioan.*, hom. XXXVI, 2; *Ad popul. antioch.*, hom. XI 5.
8. *Contra Iulian.*, I, 26.

péchés postérieurs ». Mais il faut avouer que tout ceci est fort peu explicite. En somme, si la croyance en une déchéance de l'humanité par suite de la faute d'Adam est incontestable chez tous nos écrivains grecs du ive siècle, l'idée qu'ils se font de cette déchéance reste en deçà de la conception que l'on s'en fait à la même époque en Occident : elle est moins complète et moins précise. Il faut peut-être excepter le disciple d'Origène, Didyme, et expliquer que l'influence d'Origène ne se soit pas en effet exercée plus fortement dans le même sens sur les Cappadociens par cette considération que ses affirmations sur la souillure originelle se trouvaient mêlées à son système de la préexistence des âmes.

Il y a donc eu déchéance. A-t-elle atteint la nature libre de l'homme et sa capacité de bien faire, au point de les anéantir? L'affirmer serait aller à l'encontre directe de tous nos auteurs : car il n'est rien sur quoi ils insistent plus, contre le manichéisme, que la persistance en l'homme, même déchu, de la liberté et de la responsabilité de ses actes. On l'a déjà vu pour saint Athanase. Les autres ne parlent pas autrement[1]; mais saint Chrysostome, en particulier, y revient constamment comme à un point capital de la morale chrétienne[2]. La liberté de l'homme est restée entière après la chute : le corps n'est pas devenu mauvais, ni contraire et opposé à l'âme en principe; la concupiscence n'est pas, en soi, une faute ni un péché [3].

Est-ce à dire que l'homme, pour faire le bien, n'a pas besoin du secours de Dieu, qu'il peut se sauver lui-même? Cette difficile et délicate question — ques-

1. Greg. Naz., *Or.* XVI, 15; Cyrill. hier., *Catech.* IV, 18-21; Épiphan., *Haer.* LXIV, 49.
2. Par exemple, *In Genesim*, hom. XIX, 1; XX, 3.
3. *In epist. ad Rom.*, hom. XIII, 1, 2.

tion de la nécessité de la grâce — n'avait pas encore été posée en Orient, et il ne faut pas, dès lors, s'attendre à en trouver, dans les écrivains grecs du IVe siècle, une solution précise et de tout point irréprochable. On ne saurait cependant négliger les solutions même incomplètes qu'ils présentent.

Nous les tenons surtout des Cappadociens et de saint Chrysostome. Sans nier que nous puissions de nous-mêmes faire quelque bien[1], saint Basile affirme que du Saint-Esprit viennent aux âmes tous les secours dont elles ont besoin; que, sans lui, nul ne saurait prononcer une parole pour la défense de Jésus-Christ. Dieu, ajoute-t-il, nous aide dans le bien comme un sauveteur aide un enfant à se maintenir sur l'eau. Que personne ne pense s'être sauvé de soi-même, car le salut ne vient pas de la puissance de l'homme, mais de la science et de la grâce de Dieu[2]. Saint Grégoire de Nysse parle à peu près de même, mais avec cette nuance importante qu'il semble requérir la grâce seulement pour l'action, non pour l'inclination au bien et le désir du bien[3]. Saint Grégoire de Nazianze offre une doctrine plus ample. C'est surtout dans l'*Oratio* XXXVII, 13 et suiv. qu'il s'est occupé de fixer la part de la grâce et de l'activité humaine dans l'œuvre du salut. On en peut dégager ce qui suit : 1° Nous devons coopérer à la grâce : elle ne fait pas seule tout en nous : « Il faut que notre salut vienne de nous et de Dieu » (13)[4]. 2° La volonté libre a au moins une part dans le commencement de l'œuvre du salut. Dieu

1. Remarquons ici qu'il ne faut pas toujours chercher dans ces auteurs la distinction du bien moral naturel et du bien surnaturel. Ils n'ont pas poussé aussi loin la précision.

2. *De Spiritu Sancto*, 18, 55; *Homil. in psalm.* XXIX, 2; *in psalm.* XXXII, 2.

3. *De orat. dominica*, *Or.* IV (*P. G.*, XLIV, 1165); *De instituto christiano* (*P. G.*, XLVI, 304).

4. Cf. *Or.* II, 17.

donne à ceux qui sont dignes, et qui le sont devenus non seulement par le don du Père, mais par eux-mêmes (15). 3° L'auteur paraît même aller plus loin et attribuer parfois à la seule volonté libre le commencement de l'œuvre salutaire (21; cf. *Or.* XL, 27). Cependant, 4° la grâce de Dieu est toujours nécessaire pour faire le bien. 5° Bien plus, la bonne volonté elle-même (τὸ βούλεσθαι καλῶς) vient de Dieu, et c'est pourquoi l'apôtre attribue à celui-ci le tout de la bonne œuvre : « *Non volentis nec currentis sed etiam miserentis Dei* » (13).

L'enseignement de saint Chrysostome n'est pas, comme celui de saint Grégoire de Nazianze, concentré en un seul endroit de ses œuvres, mais il est plus étendu et plus riche. Il se ressent d'ailleurs naturellement des préoccupations de l'auteur, avant tout prédicateur et moraliste, dont le rôle est de pousser ses auditeurs à l'effort personnel. Voici en quoi il se résume : 1° L'homme est capable, sans la grâce, d'accomplir des actes bons d'une bonté naturelle : c'est la conséquence de la préservation intégrale de la liberté après la chute. 2° Il ne peut, sans la grâce, bien agir (κατορθῶσαι), accomplir des œuvres salutaires. Si Dieu ne nous avait appelés et attirés à lui, nous étions impuissants[1]. 3° Cette grâce d'action paraît tellement nécessaire à saint Chrysostome qu'il lui attribue la principale part dans nos bonnes œuvres et dans notre sanctification[2]. 4° Mais cette grâce ne paralyse pas notre libre arbitre : elle coopère (συμπράττει), mais elle ne fait pas tout en nous; elle a dans nos œuvres la part principale, mais nous y sommes aussi pour quel-

1. *In Genesim*, hom. XXV, 7; LVIII, 5; *In epist. ad Ephes.*, hom. I, 2; cf. *In epist. ad Rom.*, hom. XIV, 7.
2. *In epist. ad Rom.*, hom. XIX, 1; *In epist. ad Hebr.*, hom. XII, 3.

que chose[1]. 5° Maintenant, ce secours de Dieu, nécessaire quand nous voulons parfaire l'action, nous est-il aussi nécessaire pour désirer seulement de faire la bonne œuvre, pour nous y porter, pour la commencer? — Bien que notre auteur affirme, avec saint Paul, que Dieu opère en nous le vouloir et le parfaire et nous donne la propension de la volonté[2], cependant sa pensée d'ensemble est plutôt que nous commençons de nous-mêmes à désirer le bien, à nous y incliner, à le vouloir, et que Dieu fortifie cette volonté, ce désir, et nous donne de réaliser effectivement le bien[3]. 6° Mais d'ailleurs la grâce est offerte à tous. Si les uns sont des vases de colère, d'autres des vases de miséricorde, cela vient de leur libre choix : ἀπὸ προαιρέσεως οἰκείας[4]. 7° La prédestination est consécutive à la prescience. Il y a en Dieu deux volontés : une première, qui est de sauver tous les hommes, même ceux qui pèchent; une seconde — qui résulte des prévisions divines — qui est de punir les pécheurs[5]. Voilà pour la volonté de punir; mais, en d'autres passages, saint Chrysostome suppose également que les justes n'ont été prédestinés à la gloire, et même aux grâces spéciales dont Dieu les a favorisés, que conséquemment aux bonnes dispositions et au bon vouloir que Dieu a prévus en eux[6].

Ces aperçus de saint Grégoire de Nazianze et de saint Chrysostome diffèrent, en somme, assez notablement des conclusions auxquelles s'arrêtera saint Augustin, et les semi-pélagiens pourront s'autoriser en

1. *In epist. ad Rom.*, hom. XIX, 1; XIV, 7.
2. *In epist. ad Philipp.*, hom. VIII, 1, 2.
3. *In Genesim*, hom. XXV, 7; *In epist. ad Hebr.*, hom. XII, 3; cf. *In epist. ad Philipp.*, hom. VIII, 1, 2.
4. *In epist. ad Rom.*, hom. XVI, 9; XV, 1; XVIII, 5.
5. *In epist. ad Ephes.*, hom. I, 2.
6. *In epist. ad Rom.*, hom. XVI, 5-8.

particulier de tel ou tel détail qu'ils présentent. Dans l'ensemble pourtant, nos deux auteurs maintiennent l'homme dans la dépendance de l'action divine, et font très large la part de la grâce dans le bien qu'il accomplit.

§ 3. — Sotériologie[1].

Cette grâce dont l'homme avait besoin ne pouvait cependant qu'être le fruit d'une restauration de sa chute. Dieu allait-il relever l'homme tombé, et comment pouvait-on concevoir ce relèvement? Saint Athanase examine la question dans l'*Oratio de incarnatione*, 6-9. Trois solutions, observe-t-il, se présentaient, en dehors de l'incarnation. Ou bien Dieu pardonnerait purement et simplement à l'homme, et n'exécuterait pas l'arrêt de mort porté contre lui en cas de transgression. Solution impossible, car Dieu ne peut mentir à sa parole. Ou bien Dieu laisserait l'homme périr, et la corruption (φθορά) faire son œuvre dans le monde. Mesure qui ne convenait guère mieux, parce que, ainsi, le plan de Dieu serait ruiné par la malice du démon, et l'on verrait disparaître de la terre l'être raisonnable, participant du Verbe (6). Ou bien enfin, Dieu exigerait de l'homme qu'il fît pénitence et lui remettrait sa faute. Et cette solution serait encore incomplète : car la pénitence, qui efface les péchés passés et préserve des péchés à venir, ne remédie pas à la corruption et à la mortalité, peine du péché et partie de notre nature : οὔτε δὲ ἡ μετάνοια ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν ἀνακαλεῖται (7). Un seul moyen restait donc : à savoir que le Verbe de Dieu, seul capable de tout restaurer parce qu'il avait tout créé, prît un corps humain, et livrât à la mort ce corps

1. V. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, chap. IX-XI. C. VAN CROMBRUGGE, *De soteriologiae christ. prim. font.*, Lovanii, 1905.

pour tous les hommes (ἀντὶ πάντων). De cette façon, tous mourant pour ainsi dire en Jésus-Christ (ὡς μὲν πάντων ἀποθανόντων ἐν αὐτῷ), la sentence de mort portée par Dieu serait, d'une part, exécutée; mais, d'autre part, Jésus-Christ revenant à la vie et la grâce de sa résurrection nous étant communiquée, l'homme se trouverait affranchi à l'avenir de la loi de corruption qui pesait sur lui (7-9).

Athanase conclut ainsi de la volonté rédemptrice de Dieu à la nécessité de l'incarnation et de la mort de Jésus-Christ. On verra que ce raisonnement est généralement adopté par les Pères grecs du IV[e] siècle. Quant aux idées sotériologiques qu'ils émettent, elles ne sont, dans l'ensemble, ni systématiques ni exclusives. Quelques-uns d'entre eux seulement paraissent s'attacher de préférence à tel ou tel mode de concevoir et d'exposer le comment de la rédemption de Jésus.

Ces conceptions peuvent se ramener à trois types, ou constituent, si l'on veut, trois théories différentes. C'est d'abord la théorie *mystique* ou *physique*, dans laquelle l'incarnation joue le rôle principal. La nature humaine est déchue ; le péché l'a souillée et l'a soumise à la mort; mais elle est prise par le Verbe, et ce contact intime avec celui qui est la Sainteté et la Vie substantielles la sanctifie et la vivifie elle-même. — Une seconde théorie est dite *réaliste*, et, sans exclure la première, met l'accent sur les souffrances du Sauveur. L'homme pécheur doit, pour rentrer en grâce avec Dieu, expier ses fautes et satisfaire à la justice divine. Jésus-Christ se *substitue* à lui, à tous les hommes, pour acquitter cette dette. Par ses souffrances et sa mort, il paie notre dette envers Dieu, il nous *rachète;* il *expie* nos fautes en subissant le châtiment qui nous était dû ; il *satisfait* à la justice, il *apaise* la colère de Dieu et nous le rend favorable; il offre, en un mot, à Dieu le

sacrifice expiatoire et propitiatoire qui efface les péchés du monde. Toutes ces idées, plus ou moins complètement énoncées, ne font qu'exprimer les divers aspects de l'efficacité du sang de Jésus-Christ pour nous rendre l'amitié divine et nous délivrer de la mort. — Enfin, on peut distinguer la théorie que l'on a appelée *des droits du démon*, et qui n'est souvent qu'une façon un peu singulière et oratoire d'exposer l'idée de rachat. Par le péché nous sommes devenus la propriété de Satan qui ne nous lâchera que moyennant un juste prix. La vie et le sang de Jésus-Christ sont ce prix payé à Satan. Celui-ci s'empare, en effet, du Sauveur mais il ne peut retenir sa victime, sa rançon. Jésus-Christ ressuscité lui échappe et se délivre lui-même.

Telles sont les trois formes principales sous lesquelles se sont présentées, dans l'antiquité surtout, les vues sotériologiques des Pères. Répétons que, chez ceux qui nous occupent ici, la première et la troisième, quand on les trouve dans leurs œuvres, n'excluent jamais la seconde, et qu'une efficacité spéciale est toujours attribuée par eux à la mort de Jésus-Christ. Ceci posé, on peut dire que saint Athanase et saint Grégoire de Nysse représentent particulièrement la théorie mystique ou physique; Didyme, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze mais surtout saint Chrysostome la théorie réaliste; saint Grégoire de Nysse et, dans une certaine mesure, saint Basile la théorie des droits du démon.

Saint Athanase se sert de la première, contre les ariens, pour démontrer la pleine divinité de Jésus-Christ. La restauration de notre nature, en effet, ne peut être, en définitive, qu'un retour à la vie divine et à la participation du Verbe concédées d'abord à l'humanité : c'est une θεοποίησις. Cette divinisation comprend, avec la filiation divine et la ressemblance avec Dieu, l'im-

mortalité du corps (ἀφθαρσία). Comment se réalisera-t-elle? Simplement par l'union de notre nature avec celui qui est Dieu, propre Fils de Dieu, l'image parfaite de Dieu, la vie par essence. Car cette nature, à laquelle nous participons tous, se trouvant vivifiée et divinisée par cette union, nous, qui sommes concorporels (σύσσωμοι) avec Jésus-Christ[1], nous trouvons par là même tous divinisés et vivifiés; notre chair est, suivant l'expression d'Athanase, *verbifiée* (λογοθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον)[2]. « [Le Verbe] est devenu homme, afin de nous faire dieux en lui[3] ». « Il s'est fait homme afin que nous devinssions dieux : il s'est rendu visible dans un corps, afin que nous reçussions la connaissance du Père invisible : il a souffert l'outrage des hommes afin que nous héritassions de l'immortalité[4]. »

Dans cet exposé, Athanase paraît s'exprimer parfois comme si l'humanité du Christ n'avait pas été individuelle, mais eût embrassé de fait celle de tous les hommes. Il ne faut voir là qu'un abus du langage platonicien qu'on retrouve plus marqué encore chez saint Grégoire de Nysse. Dans son *Oratio catechetica*, celui-ci reprend, sous une forme absolument tangible, la théorie physique de la rédemption. En Jésus-Christ les deux moitiés de notre nature, que la mort tend à dissocier, sont soudées à jamais (16) : « Dieu s'est mêlé avec ce que nous sommes, afin que, par ce mélange avec le divin, ce que nous sommes devînt divin » (25). Toute la nature humaine était unie, et par conséquent nous tous étions en quelque façon, dans le Christ, unis à Dieu; et ainsi, en ressuscitant son humanité, le Christ a ressuscité toute l'humanité, tous les hommes (ὅλον συναναστήσας

1. *C. arianos*, II, 61; I, 42.
2. *C. arianos*, III, 33.
3. *Ad Adelphium*, 4.
4. *Or. de incarnatione*, 54.

τὸν ἄνθρωπον), comme si toute la nature avait été concentrée en un seul : καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως 32)[1].

A côté de cette théorie, on trouve cependant dans saint Athanase et saint Grégoire de Nysse, je l'ai dit, des expressions non équivoques de la théorie réaliste. Le premier déclare nettement que de la mort de Jésus nous vient l'immortalité, et que notre salut était impossible autrement que par la croix[2]. Cette mort était le paiement d'une dette (ἐκπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ)[3]; elle était aussi un sacrifice (ἱερεῖον καὶ θῦμα)[4]. Pour détruire la malédiction qui pesait sur nous, Jésus-Christ a pris sur lui la malédiction. Non qu'il soit devenu lui-même malédiction et péché : « non; mais il a pris notre malédiction; il a porté nos péchés, et il les a portés dans son corps sur la croix[5] ». Des idées analogues se rencontrent dans saint Grégoire de Nysse[6].

Il faut cependant exposer plus en détail cette conception d'après les auteurs qui la développent expressément. Saint Basile et saint Chrysostome mettent surtout en lumière, d'une part, la nécessité d'une expiation capable d'apaiser la justice divine et, d'autre part, l'impuissance de l'homme à fournir cette expiation. La raison qu'ils apportent de cette impuissance est que l'homme étant pécheur ne saurait être agréable à Dieu ni être lui-même une victime sainte et pure, propre à

1. Voir des échos de cette même théorie dans saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* XXX, 6, 21), et saint Chrysostome (*Homil. in ascens. D. N. I. C.*, 2, 3).

2. *C. arianos*, III, 58; *Or. de incarn.*, 9, 26.

3. *Or. de incarn.*, 9; *C. arianos*, II, 66.

4. *Or. de incarn.*, 9; cf. *Ad Epictetum*, 6; *Ad Adelphium*, 6.

5. *C. arianos*, II, 47; cf. III, 33; *Ad Epictet.*, 8.

6. *C. Eunomium*, V (*P. G.*, XLV, 693), VI (col. 717), VII (col. 860); *De perfecta christiani forma* (*P. G.*, XLVI, 261); *De occursu Domini* (*P G.*, XLVI, 1161, 1165); *Antirrheticus*, 21.

apaiser sa justice et à effacer les péchés du monde : « Il fallait, conclut saint Chrysostome, la mort du Seigneur pour nous sauver[1]. » Lui seul, ajoute saint Basile, pouvait « offrir à Dieu une expiation (ἐξίλασμα) suffisante pour nous tous[2]. »

Cette valeur d'expiation des actes et de la mort du Rédempteur, saint Cyrille de Jérusalem la tire surtout de la liberté de Jésus-Christ dans son sacrifice[3], mais aussi de la dignité de sa personne, point de vue nouveau que nous n'avions pas jusqu'ici rencontré : « Il n'était pas petit celui qui est mort pour nous ; ce n'était pas une victime sans raison, ni un homme ordinaire, ni même un ange, mais le Dieu fait homme. L'injustice des pécheurs n'était pas aussi grande que la justice de celui qui est mort pour nous ; nous n'avions pas péché autant que valait la justice de celui qui, pour nous, a livré son âme[4]. »

Nous ne pouvions donc pas nous sauver nous-mêmes, mais nous avons trouvé un sauveur, l'Homme-Dieu. Comment va-t-il accomplir ce salut? D'abord, en se substituant à nous. Comme un roi qui, voyant un brigand près de subir sa peine, envoie à la mort son fils unique et chéri, et transporte sur lui non seulement la mort mais la faute, ainsi Dieu fait pécheur et péché celui qui ne connaissait même pas le péché, loin de l'avoir commis. « Les hommes devaient être punis : Dieu ne les a pas punis ; ils devaient périr : Dieu a donné son Fils à leur place (ἀντ' ἐκείνων). » La comparaison et les paroles sont de saint Chrysostome[5], mais

1. *In epist. ad Rom.*, hom. IV, 3; *In epist. I ad Corinth.*, hom. XXXVIII, 2; *In epist. ad Hebr.*, hom. V, 1.
2. *In psalm.* XLVIII, 4, 3; cf. Saint Epiphane, *Ancoratus*, 93.
3. *Catech.* XIII, 6.
4. *Catech.* XIII, 33.
5. *In epist. II ad Corinth.*, hom. XI, 3-4; *In epist. I ad Timoth.*, hom. VII, 3

la pensée se retrouve dans Didyme, saint Basile, saint Cyrille de Jérusalem et surtout saint Grégoire de Nazianze qui représente énergiquement Jésus-Christ s'appropriant, faisant sienne notre rébellion et devenant pour nous ἀυτοαμαρτία καὶ αὐτοκατάρα[1].

Cette substitution a sans doute été faite par le Père, mais elle a été librement et volontairement acceptée par Jésus-Christ[2], et saint Chrysostome d'ailleurs nie expressément que le Père ait fait à son Fils un précepte proprement dit de mourir[3]. Ceci posé, nous trouvons dans nos auteurs l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ représentée sous toutes les formes que nous avons signalées plus haut. Jésus-Christ se donne et donne sa vie comme le prix (ἀντίλυτρον) de notre rachat : il est notre rançon[4]. Ayant pris sur lui nos péchés et nous portant en quelque sorte tous en lui, il expie, par ses souffrances et sa mort, nos iniquités : « Il nous a délivrés de la malédiction en devenant malédiction pour nous; il a subi pour nous une mort honteuse[5]. » Nous mourons tous et notre péché en lui. Jésus-Christ est une victime, et sa mort a été un sacrifice volontaire et véritable, un sacrifice expiatoire dans lequel le péché a été crucifié avec celui qui l'avait pris sur soi[6]. Ce sacrifice était capable d'apaiser le Père et de nous

1. Didym., *De trinit.*, III, 12, 21, col. 860, 904; Basil., *Regulae fusius tractatae*, Interrog. II, 4 (*P. G.*, XXXI, 916); Cyrill. Hier., *Catech.* XIII, 28; Greg. Naz., *Or.* XXX, 5; XXXVII, 1.

2. Cyrill. Hier., *Catech.* XIII, 6; Chrysost., *In epist. ad Gal.*, cap. III, 3.

3. *In Ioan.*, hom. LX, 2, 3.

4. Cyrill. Hier., *Catech.* XIII, 2; Didyme, *De trin.*, III, 21, col. 904, 908; Greg. Naz., *Or.* I, 5; cf. XXIX, 20; Basil., *In psalm.* XLVIII, 3, 4; Chrysost., *In Matth.*, hom. LXV, 4.

5. Basil., *Regulae fusius tractatae*, Interrog. II, 4.

6. Greg. Naz., *Or.* XLV, 13; I, 7; IV, 68, 78; VI, 4; XXXVIII, 16; Cyrill. Hier., *Catech.* XIII, 28; Epiph., *Ancoratus*, 65; *Haer.* XLII, 8; LXVI, 80; LXIX, 39; LXXVII, 33; Chrysost., *In epist ad Coloss.*, hom. VI, 3; *In epist. ad Gal.*, cap. II, 8.

le rendre propice[1]; et, de fait, il a effacé nos péchés, il a aboli à la fois la faute et la peine et nous a réconciliés avec Dieu[2]. Et Didyme conclut : « Dans l'incarnation est la médiation. Par elle, s'immolant ineffablement pour tout le genre humain, et s'offrant à son propre Père comme un parfum spirituel, [le Fils de Dieu] l'a apaisé, a éteint la mort imminente sur l'universalité du genre humain, nous a détournés des idoles, nous a unis par la connaissance de Dieu, nous a rendu le paradis et ramenés au ciel, joignant, comme Dieu Seigneur, les choses terrestres aux célestes, rapprochant ce qui était séparé, et restituant l'homme dans la grâce dont il était déchu[3]. »

Ajoutons seulement que, d'après le principe posé par saint Cyrille de Jérusalem, cette expiation et rédemption, réalisée par Jésus-Christ, a été surabondante. Sa mort, en effet, étant celle d'un Homme-Dieu, « était largement équivalente à la ruine de tous[4] ». « Le Christ a payé plus que nous ne devions, autant que l'océan surpasse en grandeur une goutte d'eau[5]. »

Reste à parler de la troisième théorie sotériologique, celle des droits du démon, dont j'ai dit qu'elle était représentée par saint Basile et saint Grégoire de Nysse. Nul doute que l'un et l'autre ne l'aient empruntée à Origène, le premier à l'avoir expressément formulée. Mais il n'est pas moins curieux d'observer que, alors que saint Basile et son frère l'ont adoptée, saint Grégoire de Nazianze, élevé à la même école, la condamne absolument. C'est, à ses yeux, un blasphème de dire que le démon a reçu une rançon de Dieu, et

1. Didym., *De trinit.*, III, 27, col. 944; Chrysost., *In epist. ad Heb.* hom. XVII, 1.
2. Chrysost., *In Ioan.*, hom. LXV, 1; *De cruce et latrone,* hom. I, 1
3. *De trinit.*, III, 27, col. 944.
4. Chrysost., *In epist. ad Hebr.*, hom. XVII, 2.
5. Chrysost., *In epist. ad Rom.*, hom. X, 2.

un Dieu en rançon[1]. Il est juste d'ailleurs de remarquer que saint Basile suppose cette théorie plutôt qu'il ne l'enseigne directement : « Vous avez besoin d'une rédemption; car vous avez perdu votre liberté, vaincus par le démon qui vous tient captifs, et qui ne vous lâchera que moyennant une rançon équivalente. Il faut que la rançon soit de même espèce, mais d'une valeur bien supérieure, si l'on veut que le tyran relâche volontairement ses captifs. Aussi un de vos frères ne pouvait nullement vous racheter... Ne cherchez donc pas pour votre rédemption un frère, mais quelqu'un qui vous soit supérieur en nature, non un simple homme, mais l'Homme-Dieu, Jésus-Christ[2]. »

Dans ce passage, l'idée d'une rançon à payer au démon est, comme on le voit, clairement énoncée. Mais la théorie est bien plus complètement et rigoureusement exposée dans l'*Oratio catechetica*, 22-24, 26, de saint Grégoire de Nysse. Dieu est bon, dit-il, il est sage, mais il est juste. Or la justice exigeait que, puisque le démon nous avait acquis par le péché, nous ne lui fussions point arrachés par la force. Il avait droit à une rançon, et cette rançon, il est clair qu'il la voudrait supérieure en valeur à ceux qu'il rendrait à la liberté. L'Homme-Dieu est cette rançon. Il se fait un rachat synallagmatique (συναλλαγματικὴ λύτρωσις). Le démon, comme un poisson vorace qui ignore l'hameçon, se jette, pour s'en emparer, sur l'homme Jésus qui lui est présenté. Il est pris à l'hameçon de la divinité. Le Christ agit suivant sa nature : il dissipe les ténèbres, détruit la mort, échappe au démon. Celui qui avait trompé l'homme — et c'est justice — est trompé à son tour. Mais il est trompé pour le bien de

1. *Orat.* XLV, 22.
2. *In psalm.* XLVIII, 3, 4.

l'homme et le sien propre, puisque le démon — on le verra plus loin — doit profiter lui-même de la rédemption.

On peut voir aisément, par ce qui a été dit, que la théorie dite réaliste est, en somme, la plus commune dans l'enseignement théologique des Pères grecs du ɪvᵉ siècle, et que les autres s'y joignent comme des sortes de compléments ou d'explications plus raffinées. Mais du reste, le fruit que nos auteurs assignent à cette rédemption est toujours le même. Elle doit nous remettre dans l'état dont nous sommes déchus, nous délivrer du péché et de la mort, nous rendre l'immortalité et la grâce : elle doit nous diviniser. On a déjà, sur ce dernier point, entendu saint Athanase. Sa doctrine est particulièrement riche. Il remarque que Jésus-Christ, recevant comme homme les dons divins, nous les a transmis; bien plus, il nous communique sa divinité, sa filiation divine par le don qu'il nous fait de son Esprit. Cet Esprit, qui est l'Esprit du Fils, nous rend enfants de Dieu, participants de Dieu (μέτοχοι τοῦ θεοῦ)[1]. Les Cappadociens ne parlent pas autrement[2]. Saint Cyrille de Jérusalem non plus : le but de l'incarnation est de rendre l'humanité pécheresse participante de Dieu (θεοῦ κοινωνός)[3]. Saint Chrysostome, bien qu'appartenant à l'école d'Antioche, ne fait pas exception. Tous les effets de la rédemption, qu'il décrit magnifiquement, et qu'il déclare surpasser de beaucoup notre nature, se résument pour lui, comme pour ses contemporains, dans une divinisation de cette nature :

1. *C. arianos*, I, 50, 56; III, 40; *De decretis*, 14; *Ad Serapionem*, I, 24, 25, 29; III, 3.

2. Greg. Naz., *Or.* XXXIX, 17; Basil., *De Spiritu Sancto*, 23; Amphiloch., *Or. I in Christi natalem*, 4 : Σύμμορφος τοῖς δούλοις ὁ δεσπότης γέγονε ἵνα οἱ δοῦλοι γένωνται σύμμορφοι πάλιν θεῷ.

3. *Catech.* XII, 15.

« Étant Fils de Dieu, Jésus-Christ est devenu fils de l'homme, afin de rendre fils de Dieu les enfants des hommes[1]. »

§ 4. — Ecclésiologie.

La première condition pour participer aux fruits de la rédemption est d'être membre de l'Église, puisque en elle et par elle on devient membre de Jésus-Christ dont elle est le corps. Les Pères grecs du IVe siècle, si l'on excepte saint Épiphane, ont, en général, peu parlé de l'Eglise *ex professo,* et plutôt supposé que développé les points doctrinaux qui la concernent. L'Eglise, dit saint Chrysostome, est l'épouse du Christ qui se l'est acquise par son sang. Sa première propriété est l'unité, et aussi le schisme, qui la divise, n'est pas moins coupable que l'hérésie qui altère sa foi. Puis, l'Église est catholique, c'est-à-dire répandue dans le monde entier; elle est indestructible et éternelle; elle est le fondement et la colonne de la vérité[2].

De ce dernier privilège résultait la conséquence signalée plus haut et universellement admise, que l'autorité doctrinale de l'Église est infaillible, et que son enseignement commande la foi des fidèles. Contre les princes aussi qui s'ingèrent dans son gouvernement intérieur, et à qui les querelles ariennes et la servilité d'un trop grand nombre de prélats offrent toute occasion et facilité de s'imposer comme ses vrais chefs, des voix autorisées revendiquent l'indépendance du pouvoir ecclésiastique, et déterminent nettement le domaine des deux autorités, religieuse et séculière :

1. *In Ioan.*, hom. XI, 1; *In epist. ad Rom.*, hom. X, 2.
2. *In epist. ad Ephes.*, hom. XI, 5; *In epist. I ad Corinth.* argumentum; *In Matth.*, hom. LIV, 2; *In illud « Vidi Dominum »*, hom. IV, 2; *Adv. Iudaeos*, V, 2; *In epist. I ad Timoth.*, hom. XI, 1.

« Autre est le domaine de la royauté, s'écrie saint Chrysostome, autre celui du sacerdoce; et celui-ci l'emporte sur celle-là... Le prince a pour fonction d'administrer les choses temporelles; le droit du sacerdoce lui vient d'en haut. » Et plus loin : « Il ne t'est pas permis, ô roi, de brûler de l'encens sur le saint des saints : tu outrepasses les limites [de ton pouvoir]; tu veux ce qui ne t'a pas été donné... Cela ne t'appartient pas, mais à moi[1]. »

Sur cette question, l'Orient est pleinement d'accord avec l'Occident. Un point plus délicat est de savoir si l'Église grecque de cette époque admet la primauté de l'Église romaine sur les autres églises en dehors du patriarchat romain, et attribue à l'évêque de Rome une juridiction supérieure même à celle de ses propres évêques et patriarches d'Alexandrie, de Constantinople et d'Antioche.

Constatons d'abord que les faits primordiaux invoqués par Rome comme fondement de son privilège, à savoir la primauté de saint Pierre, son apostolat et son martyre à Rome, sont admis des Grecs du IVe siècle. N'insistons pas sur l'apostolat et le martyre : il suffit qu'Eusèbe les ait enregistrés dans son *Histoire*[2]. La primauté de saint Pierre est aussi reconnue. Didyme, parlant pour les alexandrins, l'appelle le coryphée (κορυφαῖος), le chef (πρόκριτος), celui qui occupe le premier rang parmi les apôtres (ὁ τὰ πρωτεῖα ἐν τοῖς ἀποστόλοις ἔχων)[3]. Les clefs du royaume ont été remises à Pierre, et il a reçu le pouvoir — et tous les autres par lui (καὶ πάντες δι' αὐτοῦ) — de réconcilier les *lapsi* pénitents[4]. Saint Épiphane, à son tour, le nomme le chef,

1. *In illud « Vidi Dominum »*, hom. IV, 4, 5; Cf. ATHAN., *Historia arianorum ad monachos*, 52.
2. *Hist. eccles.*, II, 14; 25.
3. *De trinit.*, I, 27, col. 408; II, 18, col. 726; II, 10, col. 640.
4. *De trinit.*, I, 30, col 417.

le coryphée des apôtres, la pierre solide sur laquelle l'Église est établie, celui sur qui la foi inébranlablement repose (κατὰ πάντα γὰρ τρόπον ἐν αὐτῷ ἐστερεώθη ἡ πίστις), qui a reçu les clefs du ciel, qui délie sur la terre et lie dans les cieux[1]. Pour saint Basile, saint Pierre a été préposé à tous les autres disciples (προκριθείς); il a reçu les clefs du royaume[2]. Mais surtout saint Chrysostome ne tarit pas sur les privilèges de l'apôtre. Saint Pierre est le premier, le coryphée, la bouche des apôtres, le prince des disciples, la base et le fondement de l'Église, celui qui est préposé à l'univers entier et à qui le soin de tout le troupeau a été confié, dont saint Paul lui-même a reconnu sans hésiter la supériorité et le pouvoir[3]. Tous ces titres, dispersés dans les œuvres du grand orateur, se trouvent comme ramassés dans l'homélie *In illud « Hoc scitote »*, 4 : Ὁ οὖν Πέτρος ὁ κορυφαῖος τοῦ χοροῦ, τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων ἁπάντων, ἡ κεφαλὴ τῆς φατρίας ἐκείνης, ὁ τῆς οἰκουμένης ἁπάσης προστάτης, ὁ θεμέλιος τῆς Ἐκκλησίας, ὁ θερμὸς ἐραστὴς τοῦ Χριστοῦ.

Cette primauté de Pierre a-t-elle passé à ses successeurs? Nul doute, on le verra, qu'on en fût convaincu en Occident, à Rome en particulier, à cette époque. En Orient, on n'hésite pas non plus à reconnaître à l'Eglise romaine une incontestable prééminence qui lui donne le droit d'intervenir dans les débats des églises particulières, encore que la nature et les limites de cette prééminence ne soient pas toujours

1. *Ancoratus*, 9, 34; *Haer.* LIX, 7, 8.
2. *De iudicio Dei*, 7 (*P. G.*, XXXI, 672).
3. *De paenitentia*, hom. III, 4; *In Matth.*, hom. XXII, 3; hom. LIV, 1; *Expositio in psalm.* CXXIX, 2; *In Ioan.*, hom. XXIII, 3; *In acta apostol.*, hom. XXII, 1; VI, 1; III, 3; *In epist. ad Rom.*, hom. XXIX, 5; *De decem millia talentorum debitore hom.*, 3; *In epist. I ad Thessalon.*, hom. IX, 1; *In illud « Vidi Dominum »*, hom. IV, 3; *Adv. Iudaeos hom.* VIII, 3; *In illud « In faciem Petro restiti » hom.* 7, 8; *In epist. I ad Corinth.*, hom. III, 1; XXXV, 5.

nettement déterminées, et que la source d'où elle émane ne soit pas toujours nettement perçue. Socrate et Sozomène, quand ils racontent les querelles ariennes, rapportent comme une chose qui n'étonnait personne les prétentions du pape Jules, que rien ne fût conclu sans son autorité dans les conciles orientaux[1]. Saint Grégoire de Nazianze, parlant au point de vue chrétien et ecclésiastique, nomme l'ancienne Rome la présidente de l'univers, τὴν πρόεδρον τῶν ὅλων[2]. Et si nous en venons aux faits, nous voyons les évêques condamnés par les conciles eusébiens, saint Athanase et Marcel d'Ancyre se réfugier auprès du pape Jules et en appeler à son jugement; les eusébiens accepter d'abord que le pape en effet juge l'affaire après eux (αὐτὸν Ἰούλιον, εἰ βούλοιτο, κριτὴν γενέσθαι)[3], et, s'ils repoussent ensuite sa sentence, finir cependant par l'accepter, en 346, lorsque Athanase rentre à Alexandrie. Un autre exemple d'appel à Rome se trouve dans le cas de saint Chrysostome. Le patriarche de Constantinople, dans sa lettre première au pape Innocent (4), demande au pontife de déclarer par écrit que la sentence prononcée contre lui par le concile du patriarche d'Alexandrie, Théophile, est de nulle valeur, que ses auteurs sont passibles des peines ecclésiastiques, et que l'évêque de Rome le reçoit, lui, Chrysostome, dans sa communion. On sait du reste que le concile de Sardique, composé, il est vrai, en grande partie d'occidentaux, avait autorisé ces appels au siège apostolique dans ses canons 3 et 5.

Le fait de la primauté romaine est donc admis au IVe siècle dans l'Eglise grecque, encore que les germes du schisme futur commencent à s'y montrer. Le con-

1. SOCRATE, *Hist. eccles.*, II, 8, 15, 17; SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, III, 8.
2. *Carmen de vita sua*, vers 571 (*P. G.*, XXXVII, 1068).
3. ATHAN., *Apologia contra arianos*, 20.

cile de Constantinople lui-même, si mal disposé vis-à-vis de Rome, constate la chose dans le canon où il établit le patriarche de Constantinople comme un rival du pape. L'évêque de la nouvelle capitale jouira d'une prééminence d'honneur, mais après celui de l'ancienne Rome (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον).

§ 5. — Les sacrements. Le baptême. La confirmation[1].

La divinisation, que nous avons dit plus haut être le fruit de la rédemption, n'est pas généralement produite dans le chrétien par des voies purement spirituelles et invisibles. L'homme étant corps et âme — c'est la pensée de saint Chrysostome[2], — Dieu lui a donné « l'intelligible dans le sensible », c'est-à-dire la grâce dans des signes ou symboles visibles et palpables que nous appelons des sacrements.

Les Pères grecs du IVe siècle, bien qu'ils distinguent, comme nous venons de le voir par saint Chrysostome, l'élément sensible de la grâce produite par le sacrement, et encore l'élément matériel du rite de la vertu qu'il acquiert par la bénédiction qui lui est donnée, ces Pères, dis-je, n'ont point fait la théorie générale des sacrements, pas plus qu'ils n'en ont fixé absolument la notion et le nombre. On trouve seulement groupés ensemble dans leurs œuvres, et notamment dans les catéchèses mystagogiques de saint Cyrille, les trois sacrements de l'initiation chrétienne, le baptême, la confirmation et l'eucharistie, noyau primitif que viendront grossir les rites analogues. Trois de ces rites sont nettement désignés comme imprimant

1. V. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1906.
2. *In Matth.*, hom. LXXXII, 4.

au chrétien qui les reçoit un sceau, un caractère (σφραγίς), le baptême, la confirmation et l'ordre; mais ce caractère n'est pas encore complètement distingué de la grâce produite par le sacrement [1]. D'autre part, saint Chrysostome est souvent revenu sur cette idée que, dans l'administration des saints mystères, Dieu ou Jésus-Christ est l'acteur principal, le prêtre n'est qu'un instrument : « Les dons que Dieu nous octroie ne sont pas tels qu'ils soient l'œuvre de la vertu sacerdotale ; le tout est l'œuvre de la grâce ; le prêtre ne fait qu'ouvrir la bouche : Dieu fait tout ; le prêtre accomplit seulement un signe symbolique... L'oblation est la même, que ce soit celle de Paul ou de Pierre : c'est la même que le Christ a confiée aux apôtres, et que les prêtres accomplissent maintenant ; et celle-ci n'est pas moindre que celle-là, parce que ce ne sont pas les hommes qui sanctifient celle-ci, mais celui qui a sanctifié celle-là [2]. » De même pour le baptême : « Quand le prêtre baptise, ce n'est pas lui qui baptise, mais Dieu, dont l'invisible puissance tient la tête [du baptisé] [3] ». « Dieu n'impose pas les mains à tous, mais il agit par tous [les prêtres], même indignes, pour sauver le peuple [des fidèles] [4]. » Ces principes sont ceux-là même que saint Augustin développait, vers la même époque, contre le donatisme : ils proclament que la valeur des Sacrements est indépendante de la sainteté du ministre qui les confère, et acheminent la théologie sacramentaire vers la doctrine de l'*ex opere operato*.

Mais il faut venir au détail puisque, aussi bien, c'est

1. Saint Cyrille de Jérusalem, celui qui a le plus complètement exposé la théorie du caractère, suppose qu'il n'est pas imprimé là où la grâce n'est pas donnée (*Catech.* I, 3).
2. *In epist. II ad Timoth.*, hom. II, 4.
3. *In Matth.*, hom. L, 3 ; cf. *In acta apostol.*, hom. XIV, 3.
4. *In epist. II ad Timoth.*, hom. II, 3.

à l'occasion de sacrements particuliers que les Pères ont émis ces observations.

Saint Grégoire de Nazianze distingue six espèces de baptême : 1° le baptême de Moyse, qui était *in aqua* et aussi *in nube et in mari* (*I Corinth.*, x, 1, 2) : c'était une pure figure; 2° Celui de Jean-Baptiste qui était *in aqua* et *in paenitentiam;* 3° Celui de Jésus qui, de plus, est *in spiritu* (ἐν πνεύματι); 4° Le baptême de sang, le martyre; 5° Le baptême de larmes, ou la pénitence après le baptême; 6° Enfin le baptême de feu dans l'autre monde, plus dur encore et plus long, qui dévore la matière comme la paille, et consume la vanité de toute iniquité [1]. La différence entre le baptême de saint Jean et celui de Jésus-Christ est donc mise en ce que le premier est *in paenitentiam* seulement, tandis que, dans le second, le Saint-Esprit intervient. C'est l'opinion de saint Basile et de saint Cyrille de Jérusalem. Ils croient que le baptême de Jean remettait les péchés, mais que le baptême chrétien, de plus, nous fait enfants adoptifs de Dieu et nous confère le Saint-Esprit. Ces effets sont d'ailleurs symbolisés dans le baptême chrétien, car l'ensevelissement dans les eaux signifie la mort au péché du baptisé, tandis que l'Esprit lui communique la vie, lui rend la vie première que nous avons perdue [2]. Autre est l'opinion de saint Chrysostome. Comparant ensemble le baptême des juifs, celui de saint Jean et celui de Notre-Seigneur, il déclare que le premier n'atteignait que le corps, que le second procurait la justification de l'âme seulement parce qu'il était accompagné d'une exhortation à la pénitence (*ex opere operantis*), et que le der-

1. *Orat.* XXXIX, 17, 19; cf. BASIL., *De Spiritu Sancto*, 35, 36.
2. BASIL., *Homilia in sanctum baptismum*, 1 (*P. G.*, XXXI, 425); *De Spiritu Sancto*, 35; CYRILL. HIER., *Catech.* III, 7, 14; XVII, 8; XX, 6.

nier seul remet les péchés et confère le Saint-Esprit [1].

Quoi qu'il en soit de la valeur du baptême johannique, l'usage universel et non douteux de l'Église grecque au IVe siècle était de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit [2]. Aussi déclare-t-on que ceux qui rangent le Saint-Esprit parmi les créatures rendent le baptême imparfait (ἀτελές) [3]. Saint Basile examine cependant si le baptême au nom du Christ, dont parle saint Paul, est valide, et il remarque que nommer le Christ c'est professer toute la Trinité; car c'est nommer (implicitement) et le Père qui oint, et le Fils qui est oint, et le Saint-Esprit qui est l'onction. Que si ailleurs (*Act.*, I, 5; *Luc.*, III, 16) il est question du baptême dans le seul Esprit-Saint, ce baptême aussi est certainement parfait [4].

En dehors du martyre, nos auteurs proclament le baptême absolument nécessaire pour jouir du bonheur éternel [5]. Saint Chrysostome ne fait pas même d'exception pour les croyants qui meurent sans l'avoir reçu : il les déclare semblables aux infidèles, « hors des demeures royales avec ceux qui sont châtiés, qui sont condamnés »; et il ne pense pas qu'on puisse les secourir par les prières et l'offrande du sacrifice; l'aumône seule faite à leur intention peut leur procurer quelque soulagement [6]. Saint Cyrille de Jérusalem va plus loin encore, et n'excepte pas ceux qui pratiqueraient d'ailleurs les œuvres de vertu : à eux aussi le baptême est absolument nécessaire pour entrer dans le royaume des cieux [7].

1. *De baptismo Christi*, 3; *In Matth.*, hom. XII, 3.
2. ATHAN., *Epist ad Serapionem* IV, 12; *De decretis*, 31.
3. BASIL., *Homil.* XXIV, 5 (*P. G.*, XXXI, 609); *Adv. Eunom.*, III, 5; *De Spiritu Sancto*, 28; GREG. NYSS., *Epist.* V (*P. G.*, XLVI, 1032).
4. BASIL., *De Spiritu Sancto*, 28.
5. GREG. NAZ., *Or.* XL, 23; CYRILL. HIER., *Catech.* III, 10.
6. *In epist. ad Philipp.*, hom. III, 4.
7. *Catech.* III, 4.

Quels sont les effets du baptême chrétien? Nous y avons déjà touché un peu plus haut, et nos auteurs, dans les discours spéciaux qu'ils ont consacrés à ce sujet, les ont magnifiquement développés [1]. Il s'agit toujours de la rémission des péchés, de tous les péchés, de la grâce de l'adoption divine, de la réception du Saint-Esprit, de l'image de Dieu restaurée, de la transformation intérieure de l'homme, de la vie nouvelle et du principe d'immortalité communiqués : le baptême nous rend σύμμορφοι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ [2]. Mais, à côté de ces effets, on en trouve signalé un autre, mentionné, il est vrai, dès les temps apostoliques, mais auquel les Pères grecs du IVe siècle donnent un relief spécial : c'est le *caractère*. Le baptême imprime un caractère (σφραγίς). Saint Cyrille de Jérusalem est le plus complet représentant de cette doctrine, que les autres d'ailleurs n'ignorent pas. Quelquefois le baptême lui-même est appelé σφραγίς [3], mais le plus souvent ce mot désigne un des effets du baptême : le Saint-Esprit marque l'âme (σφραγίζον, σφραγίζει) pendant que le baptême est administré [4]. Cette marque est comparée à la circoncision, à un sceau qu'on imprime sur une cassette, au signe dont on marque les brebis ou dont on décore les soldats de la même armée pour qu'ils puissent se reconnaître entre eux; au tau qui fut dessiné sur les portes des Israélites en Égypte [5]. Elle est le signe distinctif du chrétien, ce à quoi les anges et les démons le reconnaissent comme tel, à quoi le juge

1. V. par exemple Basil., *Homil.* XIII, *Exhortatio ad sanct. baptism.* (*P. G.*, XXXI, 424 suiv.); Greg. Naz., *Or.* XL; Greg. Nyss., *De baptismo* (*P. G.*, XLVI, 416 suiv.); Cyrill. Hier., *Catech.* III, XIX, XX.

2. Cyrill. Hier., *Catech.* XXI, 1.

3. Cyrill. Hier., *Procatech.*, 16; Greg. Naz., *Or.* XL, 4, 15.

4. Cyrill. Hier., *Catech.* IV, 16; XVI, 24; cf. *Catech.* III, 4; XVII, 35.

5. Chrysost., *In epist. ad Ephes.*, hom. II, 2; *In epist. II ad Corinth.*, hom. III, 7; Basil., *Homil. in sanctum baptism.*, 4; Greg. Naz., *Or.* XL, 4, 15; Cyrill. Hier., *Catech.* I, 2; III, 12.

suprême lui-même le reconnaîtra un jour. Marque qui n'est pas matérielle, mais spirituelle (πνευματική), sainte et salutaire (ἁγία, σωτηριώδη) [1], merveilleuse, et surtout indestructible et indélébile (ἀκατάλυτος, ἀνεξάλειπτος) [2]. Ces derniers mots sont importants, car ils prouvent que saint Cyrille, qui ne distingue pas assez le caractère de la grâce du baptême pour vouloir que le caractère soit produit alors que la grâce ne l'est pas, l'en distingue cependant assez pour affirmer la persistance du caractère même alors que la grâce de la régénération a été perdue par le péché.

Comment ces effets du baptême sont-ils produits? Le fait que, d'une part, nos auteurs ne requièrent pas la sainteté dans le ministre qui le donne, et, d'autre part, acceptent le baptême des enfants [3], indique qu'ils accordent au rite lui-même une efficacité objective pour la production de la grâce. D'où vient cette efficacité et comment s'exerce-t-elle? Saint Cyrille de Jérusalem l'explique en ébauchant une théorie qu'il étendra au chrême de la confirmation et, dans un sens plus strict, au pain de l'eucharistie. Cyrille suppose que la bénédiction de l'eau baptismale par l'invocation (ἐπίκλησις) de la Trinité donne à cette eau le pouvoir de sanctifier (δύναμιν ἁγιότητος). Cette eau bénite n'est pas de l'eau simplement (λιτὸν ὕδωρ), mais de l'eau unie à l'Esprit-Saint dont l'action s'exerce en elle et par elle [4]. Cette théorie est acceptée en principe par saint Basile qui explique aussi par la présence de l'Esprit-Saint la vertu régénératrice de l'eau [5], et soutenue par

1. CYRILL. HIER., *Catech.* I, 3.
2. CYRILL. HIER., *Procatech.*, 16, 17.
3. Saint Grégoire de Nazianze (*Or.* XL, 28) veut qu'on baptise les nouveau-nés immédiatement s'ils sont en danger de mort, sinon qu'on attende environ l'âge de trois ans.
4. *Catech.*, III, 3, 4.
5. *De Spir. Sancto*, 35; cf. GREG. NAZ., *Or.* XL, 8

l'euchologe de Sérapion. Dans la prière pour la bénédiction de l'eau baptismale que présente ce document (xix)[1], on demande à Dieu de remplir les eaux de l'Esprit-Saint, d'y faire descendre son Verbe, et de transformer leur vertu génératrice afin qu'elles puissent produire des hommes spirituels[2].

Reste la question de la valeur du baptême des hérétiques. On a vu, dans le premier volume de cet ouvrage, que les divergences à ce sujet n'avaient point cessé avec les démêlés du pape Etienne et de saint Cyprien, et que, en Orient surtout, les usages les plus divers s'étaient maintenus. Il n'est pas toujours aisé de voir clair dans la pensée de nos auteurs, dans l'impossibilité où l'on est de discerner s'ils repoussent le baptême de certains hérétiques, parce qu'ils sont hérétiques, ou parce qu'ils n'emploient pas, dans la collation du baptême, la formule trinitaire requise. A Alexandrie, il semble que la doctrine fût que les hérétiques qui n'erraient point en matière trinitaire baptisaient validement, les autres non. Athanase déclare pour cette raison absolument vain et inutile (παντελῶς κενὸν καὶ ἀλυσιτελές — οὐδὲν εἰληφότες ἔσονται) le baptême des ariens, des manichéens, des montanistes et des paulianistes[3]. Didyme veut de même que l'on rebaptise les eunomiens et les montanistes : les premiers, dit-il, parce qu'ils ne pratiquent qu'une seule immersion, et

1. Edit. Funk.

2. Voilà pourquoi nos auteurs regardent presque comme indispensable à l'efficacité du sacrement de baptême la bénédiction préalable de l'eau (Basil., *De Spir. Sancto*, 66; Greg. Nyss., *De baptismo Christi*, *P. G.*, XLVI, 581; Cyrill. Hier., *Catech.* III, 3).

3. *C. arianos*, II, 42, 43. M. Saltet (*Les réordinations*, p. 45, 46) pense cependant qu'Athanase changea d'avis plus tard, probablement sous l'influence de l'Occident. Cf. *Ad Serapion. epist.* I, 29, 30. — On sait que le canon 19 du concile de Nicée ordonne de rebaptiser les paulianistes qui se convertissaient. Saint Athanase affirme cependant (*C. arianos*, II, 43) que les paulianistes employaient la forme prescrite.

prétendent qu'il faut baptiser seulement dans la mort du Seigneur; les seconds, parce qu'ils ne baptisent pas dans les trois hypostases divines, qu'ils confondent dans leur croyance[1]. A Jérusalem, Cyrille repousse uniformément le baptême de tous les hérétiques[2], pendant qu'Eusèbe de Césarée regarde, au contraire, comme plus ancienne la tradition romaine[3], et que saint Epiphane ne veut pas que, en l'absence d'une décision de l'Eglise, on rebaptise même les ariens[4].

Pour les Cappadociens, la nécessité de rebaptiser les hérétiques pouvait à peine faire un doute, tenus qu'ils étaient par la tradition de Firmilien de Césarée. Saint Grégoire de Nazianze, comme je l'ai remarqué plus haut, ne requiert pas du ministre du baptême la sainteté : c'est assez qu'il ne soit pas ouvertement condamné et réprouvé par l'Eglise pour qu'on puisse recourir à son ministère; mais saint Grégoire requiert qu'il ait la foi de l'Eglise[5]. Saint Basile entre dans plus de détails. Distinguant les *hérétiques* proprement dits, qui errent en matière de foi, des *schismatiques* qui se séparent de l'Eglise principalement sur la question de la pénitence (les novatiens), et des dissidents qui forment des conventicules à part, il regarde comme nul le baptême des premiers et ne les reçoit dans l'Eglise qu'avec un nouveau baptême. Tels sont les montanistes, les marcionites, les valentiniens et les manichéens. Quant aux novatiens, encratites, hydroparastates, etc., simples schismatiques ou conventiculaires, saint Basile exprime l'idée que chaque église doit les traiter suivant la coutume ou tradition

1. *De trinit.*, II, 15, col. 720.
2. *Procatech.*, 7. De même, au IVe siècle, les *Constitutions apostoliques*, VI, 15, et les *Canons apostoliques*, canon 69; cf. 46, 47.
3. *Hist. eccles.*, VII, 2.
4. *Expositio fidei cathol.* 13.
5. *Or.* XL, 26.

locale, ou même suivant ce qui lui paraît plus opportun. Pour lui, personnellement, il admet le baptême des novatiens, mais il repousse celui des encratites, des saccophores (ou hydroparastates) et des apotactites : toutefois, il ne veut pas imposer ses décisions [1].

Immédiatement après le baptême se donnait la confirmation : le baptisé sortant de l'eau recevait l'imposition des mains de l'évêque [2] et l'onction d'huile parfumée (μύρον) qui le faisaient parfait chrétien. Ces rites étaient comme un complément du baptême, et, à cause de cela, n'en étaient pas toujours nettement distingués. Un embarras du reste existait pour expliquer comment ils produisaient une grâce spéciale. On accordait en effet généralement que le baptême conférait le Saint-Esprit. Cette collation du Saint-Esprit dans le baptême était, d'après les *Constitutions apostoliques* (III, 17, 1; VII, 22, 2), l'effet particulier de l'onction d'huile qui précédait l'immersion. On pouvait dès lors se demander quelle était bien la raison d'être de l'onction d'huile parfumée qui la suivait. Malgré cela, plusieurs de nos auteurs ne manquent pas de la mettre en relief et d'en noter l'efficacité. Didyme la distingue clairement du baptême [3], et saint Cyrille lui consacre une catéchèse à part (XXI).

L'huile parfumée (μύρον, χρῖσμα) qui devait servir à l'onction était préalablement bénite par l'évêque [4]. Dès lors ce n'était plus, d'après la théorie de saint Cyrille,

1. *Epist.* CLXXXVIII, can. 1; *Epist.* CXLIX, can. 47.
2. Bien que cette cérémonie ne soit pas explicitement mentionnée par nos auteurs ni dans les sacramentaires, il est certain qu'elle était pratiquée dans les églises grecques. V. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 320, note 1 et p. 327, note 3. L'euchologe de Sérapion y fait peut-être allusion (XXV, 1). V. la note de Funk *in h. loc.*
3. *De trinit.*, II, 14, col. 712; II, 15, col. 720.
4. Voir une formule de cette bénédiction dans l'euchologe de Sérapion, XXV.

du chrême simple (μύρον ψιλόν), mais, de même que le pain eucharistique devient par l'épiclèse le corps du Christ, ainsi le chrême, par l'invocation, était devenu « le charisme du Christ productif du Saint-Esprit, par la présence de sa divinité » (Χριστοῦ χάρισμα, καὶ Πνεύματος ἁγίου, παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος, ἐνεργετικὸν γινόμενον) [1]. Le Saint-Esprit est dans le chrême comme il est dans l'eau baptismale, et il agit en lui et par lui. Ainsi l'huile parfumée est l'antitype (ἀντίτυπον) du Saint-Esprit [2] : expression qui ne signifie pas — comme on peut le voir — qu'elle en est un simple symbole ou image, mais qu'elle le contient et constitue l'élément sous lequel il exerce et cache son action.

L'évêque seul, d'après Didyme, pouvait oindre les baptisés [3]. A Jérusalem, l'onction se faisait sur le front, aux oreilles, aux narines et à la poitrine [4] La formule qui accompagnait ce geste, et qui est restée celle de l'Église grecque, est déjà donnée par saint Cyrille : Σφραγὶς δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος ἁγίου [5].

Quel était l'effet propre du sacrement ainsi compris? Sa formule même indique qu'on le regardait comme le rite collateur du Saint-Esprit. Celui-ci est, dans la doctrine de saint Athanase, une onction et un sceau (χρῖσμα λέγεται τὸ Πνεῦμα καὶ ἔστι σφραγίς) [6]. Il venait donc, après le baptême, confirmer, parfaire, achever et sceller

1. *Catech.* XXI, 3.
2. *Catech.* XXI, 1.
3. *De trinit.*, II, 15, col. 721. A moins qu'il ne s'agisse ici de la bénédiction même du chrême : Ἐπίσκοπος δὲ μόνος τῇ ἄνωθεν χάριτι τελεῖ τὸ χρῖσμα. Les *Constitutions apostoliques*, qui permettent aux simples prêtres de baptiser, veulent aussi que ce soit l'évêque qui fasse sur les baptisés l'onction du chrême (III, 16, 4). Saint Chrysostome remarque que seuls, les apôtres avaient, dans les premiers temps, le pouvoir de donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains (*In acta apostol.*, hom. XVIII, 3).
4. Cyrill. Hier., *Catech.* XXI, 4.
5. *Catech.* XVIII, 33.
6. *Epist. ad Serapionem* I, 23.

pour ainsi dire la vie chrétienne acquise par le néophyte : il venait le fortifier et le rendre invincible aux attaques du démon[1].

Pour la confirmation, comme pour le baptême, le mot σφραγίς est assez souvent employé par nos auteurs. On l'a vu par la formule qui accompagne le rite. Saint Cyrille répète le mot ailleurs[2]. L'onction chrismale est, d'après Didyme, σφραγὶς Χριστοῦ ἐν μετόπῳ[3]. Dans l'euchologe de Sérapion (xxv, 2), les baptisés sont affermis par le sceau (σφραγῖδι) de l'onction. Même façon de s'exprimer dans les *Constitutions apostoliques* (vii, 22, 2). On en peut conclure que ces auteurs admettaient que la confirmation, comme le baptême, imprime à celui qui la reçoit un caractère, et, en conséquence, ne saurait être renouvelée. Et sans doute, nous savons que les hérétiques initiés au christianisme dans l'hérésie étaient, lorsqu'ils se convertissaient et que leur baptême était reconnu valable, reçus dans l'Église par le rite collateur de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire par la confirmation; mais c'est précisément parce qu'on ne croyait pas que les hérétiques possédassent la sainte chrismation et pussent conférer le Saint-Esprit[4].

§ 6. — L'eucharistie[5].

Les textes eucharistiques fournis par nos auteurs sont fort abondants, et il serait fastidieux autant que

1. Didyme, *De trinit.*, II, 14, col. 712; Cyrill. Hier., *Catech.* III, 13; XXI, 4; *Sacramentar. Serapionis*, XXV, 2; *Constitut. apostol.*, III, 17, 1; VII, 22, 2. Dans ce dernier passage les *Constitutions* ne regardent pas la confirmation comme nécessaire au salut.
2. *Catech.* XVIII, 33; XXII, 7.
3. *De trinit.*, II, 14, col. 712.
4. Didyme, *De trinit.*, II, 15, col. 720.
5. V. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, 3e édit., Paris, 1906. G. Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg im Br., 1908.

superflu de les indiquer tous. On peut, en général, les grouper en trois classes. Les uns se rapportent à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et énoncent le fait que, après la consécration ou l'épiclèse, le chrétien possède, dans le sacrement, le corps et le sang du Seigneur. Une seconde catégorie présente un essai d'explication de ce fait, et met en avant l'idée de conversion. Enfin un troisième groupe de textes vise plus spécialement le caractère sacrificiel du service liturgique.

Disons donc d'abord que, sauf en quelques expressions ambiguës dont le sens peut aisément s'éclaircir, les Pères grecs du IVe siècle enseignent d'une façon très nette que les éléments eucharistiques consacrés contiennent ou sont réellement le corps et le sang de Jésus-Christ. Dans ses *Lettres festales*, saint Athanase suppose, sans s'arrêter davantage à l'établir, cette vérité reconnue (III, 3-5; V, 1, 5; VII, 5, 6; XIII, 7); mais dans un fragment de sermon *Ad nuper baptizatos* conservé par Eutychius de Constantinople, il s'explique plus longuement[1] : « Tu verras les lévites apporter des pains et un calice de vin, et placer tout cela sur la table. Tant que les invocations et les prières ne sont pas commencées, il n'y a que du pain et du vin. Mais quand ont été prononcées les grandes et admirables prières, alors le pain devient corps et le vin devient sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Venons à la célébration des mystères. Ce pain et ce vin, tant que les prières et les invocations n'ont pas eu lieu, sont simplement [du pain et du vin]. Mais quand les grandes prières et les saintes invocations ont été prononcées, le Verbe descend dans le pain et le vin, et le corps du

1. *P. G.*, XXVI, 1325. La traduction de ce passage, aussi bien que de tous les textes eucharistiques plus longs cités ici, est empruntée à Mgr Batiffol, *Op. cit.*

Verbe est. » On a cité, il est vrai, en sens contraire et pour faire de saint Athanase un symboliste, le texte de sa lettre IV à Sérapion, 19; mais il est facile sinon d'en expliquer sûrement chaque terme, du moins d'en justifier la tendance et la signification générale. Saint Athanase veut prouver, dans tout ce passage, qu'il y a en Jésus-Christ deux éléments, l'un humain qui est le Fils de l'homme en la chair, l'autre divin à qui convient le nom d'Esprit. Pour ce faire, il montre Jésus-Christ promettant sans doute aux apôtres de leur donner son corps et son sang, le corps qu'il portait — et qui était son humanité, — mais de le leur donner en Dieu, en Esprit, comme un corps de Dieu, un corps céleste, une nourriture spirituelle (πνευματικῶς), capable d'être pour chacun une protection et un gage de résurrection pour la vie éternelle.

Didyme l'aveugle est dans la même note réaliste qu'Athanase[1]; mais l'euchologe de Sérapion et les homélies de Macaire introduisent dans la doctrine eucharistique des termes nouveaux dont nous devons préciser la portée. Le premier, dans la formule d'anamnèse qu'il présente, appelle le pain et le vin la ressemblance (ὁμοίωμα) du corps et du sang du Monogène (XIII, 12, 14). Macaire, dans son homélie XXVII, 17, écrit que les prophètes et les rois ont ignoré « que dans l'Église est offert un pain et un vin figure (ἀντίτυπον) de la chair et du sang du Christ : ceux qui participent à ce pain visible mangent spirituellement (πνευματικῶς) la chair du Seigneur ». Le mot d'ἀντίτυπον prononcé ici par Macaire pour exprimer la relation du pain et du vin eucharistiques avec le corps et le sang de Jésus-Christ, se retrouve dans saint Cyrille de Jérusalem[2], dans saint Grégoire de Na-

1. *De trinit.*, III, 21, col. 905, II, 6, col. 557.
2. *Catech.* XXIII, 20; cf. XXII, 3.

zianze[1], dans saint Epiphane[2], dans les Constitutions apostoliques[3].

Pour juger de son sens précis, il faut d'abord achever notre enquête sur ce que nos auteurs disent de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. L'euchologe de Sérapion, après l'anamnèse dont il a été question, fait prononcer par le prêtre l'épiclèse qui suit : « Dieu de vérité, vienne ton Verbe saint sur ce pain pour que le pain devienne corps du Verbe (ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ Λόγου), et sur ce calice, pour que le calice devienne sang de la vérité (ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας). Et fais que tous ceux qui communient reçoivent le remède de la vie » (xiii, 15 ; cf. xiv, 2 ; xvi, 2, 3). Les passages sont nombreux dans les *Constitutions apostoliques* où il est simplement question, dans la forme ordinaire du langage liturgique, de l'offrande ou de la réception par les fidèles du corps et du sang du Seigneur[4]. Saint Basile, dans sa lettre cxiii, déclare bon et utile de communier tous les jours, c'est-à-dire « de participer au corps et au sang de Jésus-Christ » ; car c'est participer plus abondamment à la vie. A Césarée, continue-t-il, on communie quatre fois par semaine, le dimanche, le mercredi, le vendredi et le samedi, et aux jours des mémoires des saints ; mais à Alexandrie, chaque fidèle emporte chez soi la communion et s'en nourrit quand il veut. Saint Grégoire de Nazianze exhorte les fidèles à manger et à boire sans honte et sans hésitation le corps et le sang de Jésus-Christ. Le prêtre qui célèbre attire le Verbe par sa parole et, par une division non sanglante, se servant de la voix comme d'un glaive, divise le corps

1. *Orat.* VIII, 18.
2. *Haer.* LV, 6.
3. V, 14, 7 ; VI, 30, 2 ; VII, 25, 4.
4. *Constit. apostol.*, II, 33, 2 ; 57, 15, 21 ; VIII, 12, 39 ; 13, 15 ; 14, 2.

et le sang du Seigneur[1]. Saint Grégoire de Nysse, on le verra, ne se contente pas d'affirmer la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, il ébauche une théorie de la conversion. L'homme étant composé de corps et d'âme doit atteindre par ses deux éléments à la vie éternelle. L'âme y atteint par la foi; le corps ne pourra y atteindre qu'à la condition d'être uni par la manducation et l'assimilation au corps immortel et ressuscité de Jésus-Christ, seul antidote contre le poison dont le corps humain a été infecté, et qui transformera en lui ce corps mortel; puisque d'ailleurs un corps ne saurait être dans un autre autrement qu'en pénétrant comme nourriture et comme breuvage jusque dans les entrailles (διὰ βρώσεως καὶ πόσεως τοῖς σπλάγχνοις καταμιγνύμενον)[2]. Quant aux textes de saint Cyrille de Jérusalem sur la présence réelle, ils sont classiques. On les trouve surtout dans le catéchèse XXII :

« Lui-même donc (le Christ) ayant déclaré et dit du pain : *Ceci est mon corps*, qui osera désormais douter? Et lui-même (le Christ) ayant déclaré et dit : *Ceci est mon sang*, qui osera jamais dire que ce n'est pas son sang? (1)... Donc avec une conviction entière, participons comme au corps et au sang du Christ. Car dans la figure (ἐν τύπῳ) du pain t'est donné le corps, et dans la figure du vin t'est donné le sang pour que tu deviennes, en participant au corps et au sang du Christ, concorporel et consanguin au Christ (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ). Ainsi nous devenons christophores, le corps du Christ et son sang se distribuant dans nos membres (3)... Ne t'attache donc pas au pain et au vin simplement : selon l'affirmation du Seigneur, il y a là corps et sang du Christ. Les sens te présentent cela : que la foi te confirme. Ne juge pas la chose d'après le goût, mais sois convaincu invinciblement par la foi que tu es appelé [à participer] au corps et au sang du Christ (6)... Instruit de ces choses, et convaincu que le pain qui paraît n'est pas pain, bien que le

1. *Orat.* XLV, 19; *Epist.* CLXXI
2. *Orat. catechet.*, 37; cf. *In baptism. Christi* (*P. G.*, XLVI, 581).

goût t'en donne l'impression, mais le corps du Christ, et que le vin qui paraît n'est pas vin, bien que le goût le veuille, mais sang du Christ, rassure ton cœur, participe à ce pain comme à un [pain] spirituel » (9; et cf. XII, 1).

Saint Cyrille, on le voit, met une différence entre le chrême de la confirmation et les éléments eucharistiques quant à l'action qu'exerce sur eux l'invocation du Saint-Esprit, bien qu'il paraisse ailleurs les égaler à ce point de vue[1]. Le chrême ne cesse pas d'être ce qu'il était; il reçoit seulement en lui l'Esprit-Saint pour le communiquer : les éléments eucharistiques, eux, cessent d'être ce qu'ils étaient; le pain qui paraît n'est pas pain; le vin qui paraît n'est pas vin : ils sont le corps et le sang du Christ. Et l'on s'explique dès lors pleinement les précautions minutieuses pour n'en rien laisser perdre, et les sentiments de vénération profonde que Cyrille recommande aux communiants[2]. C'est en adorant qu'il faut recevoir ces dons sublimes, mille fois plus précieux que l'or et les pierreries, qui doivent nous être plus chers que nos propres membres.

Ainsi donc, ce sont des auteurs à n'en pas douter réalistes, c'est-à-dire qui admettent que l'eucharistie est réellement le corps et le sang de Jésus-Christ, qui nomment cependant le pain et le vin ὁμοίωμα, ἀντίτυπον de ce corps et de ce sang. Comment expliquer ces mots sous leur plume? Simplement en observant que, pour ces auteurs, le pain et le vin, dans leur être naturel, ou par une institution de Dieu ou de Jésus-Christ, sont déjà une figure, un symbole du corps et du sang du Sauveur; que ces éléments deviennent en effet, par la consécration — et dans leurs espèces — les signes sensibles du Christ corporellement présent, l'enveloppe

1. *Catech.* XXI, 3.
2. *Catech.* XXIII, 21, 22.

réelle qui le contient et sous laquelle les fidèles le reçoivent. Rappelons-nous la théorie de saint Cyrille sur le chrême de la confirmation, *antitype* du Saint-Esprit.

Les mots ὁμοίωμα, ἀντίτυπον, bien que susceptibles d'une bonne interprétation, devaient cependant paraître moins exacts, et c'est pourquoi nous les trouvons ou omis ou implicitement condamnés par l'école littérale et rigoureuse d'Antioche. « [Le Christ], remarque Théodore de Mopsueste, n'a pas dit : *Ceci est le symbole* (σύμβολον) *de mon corps, et ceci* [*le symbole*] *de mon sang,* mais *Ceci est mon corps et mon sang,* nous instruisant [par là] qu'il ne faut pas considérer la nature des *oblata,* mais que, par l'action de grâce qui est prononcée, il y a conversion (μεταβάλλεσθαι) au corps et au sang[1]. » Quant à saint Chrysostome, entraîné à la fois par ses principes d'exégèse et par son tempérament d'orateur, il pousse le réalisme à un point que l'on trouve plutôt exagéré. Il semble que le fidèle broie réellement sous ses dents le corps de Jésus-Christ.

Il interprète d'abord littéralement les paroles de la promesse (*Ioan.,* VI, 51-56)[2] : « Jésus-Christ ne s'est pas seulement donné à voir à ceux qui le désiraient, mais à toucher, à manger, à broyer entre les dents quant à sa chair, à assimiler : il a comblé tout désir[3]. » Il ne veut pas que l'on explique le verset 64 — *Verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt* — en ce sens que les paroles qui précèdent ne doivent pas

1. *In Matth.*, XXVI, 26 (*P. G.*, LXVI, 713). Une remarque analogue se rencontre dans Macarius Magnes, contemporain de Théodore : Εἰκότως λαβὼν (ὁ Χριστὸς) ἄρτον καὶ ποτήριον εἶπε· Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμά μου. Οὐ γὰρ τύπος σώματος οὐδὲ τύπος αἵματος ὥς τινες ἐρραψῴδησαν πεπωρωμένοι τὸν νοῦν, ἀλλα κατὰ ἀλήθειαν σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἐπειδὴ τὸ σῶμα ἀπὸ γῆς, ἀπὸ γῆς δ' ὁ ἄρτος ὁμοίως καὶ ὁ οἶνος (Ἀποκριτικός, III, 23, édit. BLONDEL, p. 105, 106).

2. *In Ioan.*, hom. XLVI, 2-4; hom. XLVII, 1.

3. *In Ioan.*, hom. XLVI, 3.

être prises à la lettre, mais bien en ce sens qu'elles se rapportent à la vie spirituelle et supérieure du chrétien. *Caro non prodest quidquam :* non pas que ce que Jésus-Christ a dit être sa chair ne soit pas sa chair; mais parce qu'il ne s'agit pas ici d'une manducation purement matérielle et capharnaïte[1]. — Même interprétation littérale des paroles de l'institution :

« Rendons-nous à Dieu en tout, et ne lui opposons aucune difficulté quand même son affirmation paraitrait contraire à nos raisonnements et à nos sens : que sa parole soit plus souveraine que nos raisonnements et que nos sens. Soyons ainsi devant les saints [mystères]; n'ayons pas de regard seulement pour ce qui est sous nos yeux, mais ayons présentes les paroles du Christ. Son discours est infaillible, notre sens est faillible... Puis donc que le discours porte *Ceci est mon corps*, rendons-nous, croyons, voyons le corps avec les yeux de l'intelligence. Car le Christ ne nous a rien donné de sensible, mais dans les choses sensibles tout est intelligible... Combien qui disent : Je voudrais voir sa forme, son aspect, ses vêtements, ses chaussures. Mais voici que tu le vois [lui-même], tu le touches, tu le manges. Tu ne désires que voir ses vêtements; mais il se donne lui-même à toi, non à voir seulement mais à toucher, à manger, à t'incorporer[2]. »

Et même réalisme encore dans le Commentaire du passage de saint Paul, *I Corinth.*, x, 16 et suiv. Là, saint Chrysostome insiste encore davantage, s'il se peut, sur l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ :

Ce qui est dans le calice est cela même qui a coulé du côté [transpercé du Christ], et à cela nous participons... Ce que le Christ n'a pas souffert sur la croix, il le souffre pour toi dans l'oblation, et il consent à être rompu pour rassasier tous [les fidèles]... Quand le corps du Christ t'est présenté, dis-toi à toi-même... C'est ce corps qui, percé de clous et battu de verges,

1. *In Ioan.*, hom. XLVII, 2.
2. *In Matth.*, hom. LXXXII, 4.

n'a pas été la proie de la mort... C'est de ce corps ensanglanté, percé par la lance, qu'ont jailli les sources salutaires du sang et de l'eau par toute la terre... Et ce corps, il nous l'a donné à prendre [dans nos mains], à manger : geste d'amour infini[1] !

La pensée des Pères grecs du IVe siècle sur la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie n'est donc pas douteuse, prise dans son ensemble. Comment conçoivent-ils que s'opère cette merveille? On a vu plus haut que Théodore de Mopsueste parlait de conversion (μεταβολή) : la même idée se retrouve dans saint Jean Chrysostome. Bien qu'il s'exprime en orateur plus qu'en spéculatif et qu'il n'approfondisse pas la question, il laisse clairement paraître sa pensée :

Le Christ est présent; le même Christ qui jadis fit dresser la table [de la cène] a dressé pour vous celle-ci. Car ce n'est pas un homme qui fait que les *oblata* deviennent corps et sang du Christ (ὁ ποιῶν τὰ προκείμενα γενέσθαι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ), mais bien le Christ lui-même crucifié pour nous. Le prêtre est là qui le représente et prononce les solennelles paroles; mais c'est la puissance et la grâce de Dieu [qui opère]. *Ceci est mon corps*, dit-il. Cette parole transforme (μεταρρυθμίζει) les *oblata*... Cette parole n'a été dite qu'une fois [à la cène], et sur chaque table, dans les églises, depuis ce jour jusqu'aujourd'hui, jusqu'au retour du Sauveur, elle opère le sacrifice parfait[2].

Puis dans son homélie LXXXII sur saint Matthieu, n° 5, reprenant la même idée, le grand orateur répète que les *oblata* ne sont pas sanctifiés par la puissance humaine du prêtre, mais par Jésus-Christ lui-même qui les sanctifie et les transforme : ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων, αὐτὸς [ὁ Χριστός].

Du reste, avant saint Chrysostome, la théorie de la

1. *In epist. I ad Corinth.*, hom. XXIV, 1, 2, 4.
2. *In proditionem Iudae*, I, 6.

conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ avait été ébauchée par saint Cyrille de Jérusalem d'abord, puis par saint Grégoire de Nysse.

Le premier, pour expliquer le mystère eucharistique, fait appel à l'évangile : « Le Christ, jadis, a converti l'eau en vin qui ressemble au sang, à Cana en Galilée : et nous ne le croirons pas quand il change (μεταβαλών) le vin en sang[1] ? » C'est un miracle évidemment, mais plus croyable que celui de Cana, puisqu'il s'y agit du bien des âmes : « Nous prions le Dieu bon d'envoyer le Saint-Esprit sur les oblats afin qu'il fasse le pain corps du Christ et le vin sang du Christ; car il est vrai que ce qu'a touché l'Esprit-Saint est sanctifié et converti (μεταβέβληται)[2]. » Converti plus ou moins profondémeut, on l'a vu par le reste de la doctrine de Cyrille[3]; mais ici la conversion va jusqu'à faire disparaître l'élément premier. L'auteur n'analyse pas sa pensée, mais la portée générale n'en est pas douteuse. Seulement, comme le changement dont il parle est tout intime et nullement apparent; comme le corps de Jésus-Christ, bien que réel, n'est pas vu sensiblement, l'un et l'autre ne sont perçus que par la foi et restent dans le domaine des choses spirituelles qui s'adressent principalement à l'âme chrétienne[4]. Le corps est un pain spirituel, le sang un vin spirituel[5] : ils ne sont pas une nourriture commune, entraînée dans le courant de la digestion : ils sont une nourriture supersubstantielle (ἐπιούσιος), destinée à sustenter à la fois l'âme et le corps[6].

C'est là une expression très simple, mais plutôt

1. *Catech.* XXII, 2.
2. *Catech.* XXIII, 7 : cf. XIX, 7.
3. Et cf. *Catech.* XIX, 7.
4. *Catech.* IV, 9.
5. *Id.*, IV, 8.
6. *Id.*, XXIII, 15.

timide de la conversion eucharistique. L'explication de saint Grégoire de Nysse est plus scientifique et plus hardie. Après avoir énoncé, comme nous l'avons vu, dans l'*Oratio catechetica*, 37, le fait de la présence réelle, il pose nettement la question, et demande comment il peut se faire que cet unique corps de Jésus-Christ, qui est distribué à des milliers de fidèles par toute la terre, soit donné tout entier à chacun de ceux qui le reçoivent, et reste cependant tout entier en lui-même, ne soit pas divisé? Grégoire l'explique par une conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Pendant sa vie, Jésus-Christ alimentait son corps, mangeait et buvait; le pain se changeait en sa chair, le vin en son sang; l'aliment passait en la nature du corps (πρὸς τοῦ σώματος φύσιν μεθισταμένης). La même chose a lieu dans l'eucharistie : « Nous croyons que le pain sanctifié par le verbe de Dieu est converti au corps du Dieu Verbe » : τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν[1]. Le pain est πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, suivant les paroles du Verbe : *Ceci est mon corps*. Seulement la μεταποίησις, au lieu de se faire par le procédé d'assimilation lente (διὰ βρώσεως καὶ πόσεως), se fait instantanément, εὐθύς. Ce que nous avons dit du pain doit se dire aussi du vin changé en sang; et ainsi, par la vertu de la bénédiction, le Verbe transélémente en son corps la nature des éléments qui apparaissent aux yeux (τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο σῶμα μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν). Le résultat pour nous est que, par cette union au corps de Dieu, nous sommes divinisés, par cette communion à l'incorruptible, nous devenons incorruptibles.

Dans tout ce raisonnement, on ne saurait mécon-

1. L'édition de Migne porte πιστεύομαι : j'ai suivi celle de J. H. Srawley, *The catechetical oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge, 1903.

naître qu'il s'agit d'une conversion réelle. On a bien invoqué, pour le contester, que Grégoire employait ailleurs [1] les mots μεταποίησις, μετάστασις, μεταστοιχείωσις dans le sens d'un simple changement moral; mais la comparaison qui est faite de la conversion eucharistique avec celle que subit l'aliment assimilé suffit à montrer l'insuffisance de cette explication. D'autre part, Grégoire ne parle sans doute pas de la conversion de l'οὐσία du pain et du vin : il parle de celle de leur φύσις ou de leurs στοιχεῖα; et quand il mentionne la conversion de la nourriture au corps, il se contente de dire que cette nourriture est changée en la forme (εἶδος) et en la nature (φύσις) du corps. On en a conclu [2] qu'il n'enseignait pas proprement la transsubstantiation mais une transformation des éléments eucharistiques, la matière restant la même et étant seulement informée par la forme corporelle du Christ. Ce sont là, à vrai dire, des précisions auxquelles notre auteur n'a point songé, et dont l'omission n'infirme point son témoignage. S'il ne s'est pas expliqué aussi complètement qu'on le fera plus tard, il n'en reste pas moins qu'il a nettement orienté la pensée chrétienne vers l'idée de transsubstantiation. Et quel exemple aurait-il donc pu trouver dans la nature de ce que représente ce mot?

On a dû remarquer déjà que saint Cyrille de Jérusalem attribue la conversion eucharistique à l'épiclèse, ou invocation du Saint-Esprit sur les offrandes [3]. C'est l'opinion commune chez les Grecs de cette époque, et on la retrouve dans saint Basile [4], dans les *Constitutions apostoliques* (VIII, 12, 36) et dans l'euchologe

1. Par exemple, *Orat. catech.*, 40; *Epist.* III (*P. G.*, XLVI, 1021).
2. Harnack, *Lehrb. der DG.*, II, p. 162.
3. *Catech.* XXIII, 7; XXI, 3. V. F. Varaine, *L'épiclèse eucharistique*, Brignais, 1910.
4. *De Spiritu Sancto*, 66.

de Sérapion (XIII, 15). Dans ce dernier document, il est remarquable que l'anamnèse, ou rappel des paroles de l'institution (XIII, 12-14), mentionne toujours le pain et le vin comme l'ὁμοίωμα du corps et du sang. Dans l'épiclèse qui suit, seulement, le prêtre demande à Dieu d'envoyer « son Verbe saint sur ce pain, afin que le pain devienne corps du Verbe, et sur ce calice, afin que le calice devienne sang de la Vérité ». Saint Chrysostome cependant fait exception : il attribue la conversion des *oblata* tantôt à l'épiclèse[1], tantôt, dans les passages de lui cités plus haut, aux paroles de l'institution.

On a dû remarquer aussi que nos auteurs voient dans l'eucharistie un sacrifice en même temps qu'un sacrement. Le service liturgique est un sacrifice[2], un sacrifice pur, vivant, spirituel, non sanglant, parfait[3]. Comme l'euchologe de Sérapion a appelé le pain la similitude du corps du Christ, aussi dit-il qu'on célèbre, dans ce sacrifice, la similitude de la mort (ὁμοίωμα τοῦ θανάτου) du même Christ (XIII, 13); et de même que Grégoire de Nazianze a nommé les éléments eucharistiques « les antitypes du précieux corps et du sang », aussi parle-t-il du sacrifice comme de « l'antitype des grands mystères », c'est-à-dire de la mort et de la passion du Sauveur[4]. L'acte liturgique est mis ainsi en relation étroite avec la mort rédemptrice de Jésus-Christ. On y trouve, comme à la croix, une immolation mystique que le même Grégoire essaie de définir quand il parle de cette division non sanglante qui

1. *De sacerdotio*, III, 4; VI, 4; *De s. Pentec.*, hom. I, 4.
2. *Serapion. sacramentar.*, XIII, 11; *Constitut. apostol.*, II, 57, 21; V, 19, 7; VIII, 12, 39; 46, 11.
3. DIDYME, *De trinit.*, II, 7, col. 589; CYRILL. HIER., *Catech.* XXIII, 8, CHRYSOST., *In s. Eustathium antiochenum*, 2; *De proditione Iudae*, hom. I, 6; *Constitut. apostol.*, VIII, 5, 7; 46, 15; cf. VIII, 46, 14.
4. *Orat.* II, 95; cf. XVII, 12.

sépare le corps et le sang du Seigneur et dont l'instrument, « le glaive », est la parole du prêtre[1]. Mais l'auteur qui a le plus insisté sur l'identité des deux sacrifices de l'autel et du calvaire est saint Chrysostome. Il n'affirme pas seulement que le prêtre à l'autel est le ministre de Jésus-Christ, prêtre principal, dont les paroles opèrent le changement eucharistique[2]; il assure que le sacrifice de l'autel est le même que celui de la croix, ou plutôt n'en est que la commémoraison, puisque la victime est la même[3]; et il représente toujours le Christ dans l'eucharistie comme dans l'état où ce Christ se trouvait dans sa passion. Son sang est un sang versé; son corps est percé de clous et battu de verges: de son côté jaillissent le sang et l'eau[4].

Les détails de la liturgie eucharistique en Égypte, à Jérusalem et en Syrie, à cette époque, nous sont connus par l'euchologe de Sérapion, la catéchèse xxiii de saint Cyrille et les *Constitutions apostoliques* (viii). Relevons-y seulement la commémoration des défunts qu'elle comportait[5]. Saint Athanase et saint Chrysostome ont particulièrement insisté sur la pureté de cœur requise pour la communion[6], et le dernier sur l'union intime que cette communion met entre le Sauveur et le chrétien et entre les chrétiens eux-mêmes[7].

1. Ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος (*Epist.* CLXXI).
2. *In proditionem Iudae*, hom. I, 6; *In Matth.*, hom. LXXXII, 5.
3. *In epist. ad Hebr.*, hom. XVII, 3.
4. *In epist. I ad Corinth.*, hom. XXIV, 1, 2, 4.
5. Cyrill. Hier., *Catech.* XXIII, 10; *Serapion. sacram.*, XIII, 17, 18; *Constit. apostol.*, VIII, 12, 6.
6. Athan., *Epist. eortaticae*, V, 5; XIX, 8; Chrysost., *In Matth.*, hom. LXXXII, 4-6; *De prodit. Iudae*, hom. I, 6.
7. *In epist. I ad Corinth.*, hom. XXIV, 2.

§ 7. — La pénitence[1]. L'ordre. Le mariage.

Il est difficile de synthétiser en un corps complet la doctrine pénitentielle de l'Église grecque du IVe siècle, d'autant plus que les usages des églises particulières variaient ou ne nous sont qu'imparfaitement connus.

Dans les lettres festales de saint Athanase, les exhortations à la pénitence comme préparation aux fêtes pascales tiennent, ainsi qu'il est juste, une place importante, mais ne nous renseignent pas sur la façon pratique dont se faisait cette pénitence. Tout au plus peut-on citer la lettre XIX, 8, dans laquelle le saint docteur presse les fidèles de se préparer à la communion de Pâques *paenitente animo et confessione.*

Les Cappadociens sont plus explicites. Saint Grégoire de Nazianze d'abord établit éloquemment, contre les novatiens, l'efficacité de la pénitence et la possibilité du pardon après le baptême[2]. Saint Grégoire de Nysse et surtout saint Basile précisent les choses. L'un et l'autre parlent de l'aveu qui doit être fait des fautes commises, au moins des fautes relativement graves, et dont saint Grégoire de Nysse essaie de donner une classification[3]. Cet aveu qui, en certaines circonstances du moins, est certainement secret[4], se fait à l'évêque seul peut-être (ἱερεῖ)[5], ou, comme parle plus généralement saint Basile, à ceux à qui est confiée la dispensation des mystères de Dieu[6]. Les

1. Voir G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg im Br., 1908.

2. *Orat.* XXXIX, 17-19.

3 BASIL., *In psalm.* XXXII, 3 (*P. G.*, XXIX, 332); *Regulae brev. tractatae*, Interrog. 229, 288; GREG. NYSS., *Epist. canonica* (*P. G.*, XLV, 233; 221 et suiv.).

4. BASIL., *Epist.* CXCIX, 34; GREG. NYSS., *Epist. canon.*, col. 233.

5. GREG. NYSS., *loc. cit.*, col. 233.

6. *Regulae brev. tract.*, Interrog. 288.

épreuves imposées aux pénitents variaient de durée, et se proportionnaient non seulement à la gravité de la faute, mais aussi à la ferveur de la pénitence[1]. Pour les apostats seulement l'épreuve durait toute la vie et la réconciliation n'avait lieu qu'à la mort[2]. On sait que, dans les églises de Cappadoce, et cela depuis saint Grégoire le Thaumaturge[3], l'expiation consistait en une ségrégation de l'assemblée chrétienne pendant le service liturgique. Il y avait quatre degrés de la pénitence : la πρόσκλαυσις, l'état des pleurants qui se tenaient en dehors de l'Église; l'ἀκρόασις, celui des écoutants qui assistaient à la lecture de l'Écriture sainte et à la prédication; l'ὑπόπτωσις, celui des prosternés qui assistaient à genoux à la prière; et enfin la σύστασις, où les pénitents assistaient debout à tout l'office, mais sans participer à la communion.

La situation de saint Jean Chrysostome, relativement à la question de la pénitence, fut un peu particulière, et il est nécessaire de ne pas confondre, à ce point de vue, les deux périodes de son ministère à Antioche et à Constantinople. Dans la première, on le voit affirmer que les prêtres ont le pouvoir de remettre les péchés, non pas de les déclarer remis, mais de les remettre proprement[4]; qu'il faut révéler au médecin ses blessures si l'on veut être guéri[5]; que la confession efface les péchés, les efface entièrement[6].

1. Basil., *Epist.* CCXVII, 74.
2. Basil., *Epist.* CCXVII, 73; Greg. Nyss., *Epist. canon.*, col. 225.
3. *Epist. canonica* (*P. G.*, X, 1020-1048). On observera que le canon XI n'est pas authentique.
4. *De sacerdotio*, III, 6. Remarquons qu'il cite, à cette occasion, le texte de saint Jacques, V, 14, 15 : *Infirmatur quis in vobis*, etc.
5. *In Genesim*, hom. XXX, 5. Ailleurs il paraît ne requérir que la confession à Dieu (*De paenitentia*, hom. II, 1; III, 4; *In Lazarum*, hom. IV, 4).
6. *De Davide et Saule*, hom. III, 2; *In Matth.*, hom. VI, 5; *De paenit.* hom. VIII, 2; *In Genesim*, hom. V 2.

Aussi exhorte-t-il les pécheurs à se confesser, à faire l'exomologèse avant de communier [1].

Mais, arrivé à Constantinople, le nouvel évêque se trouva en face de circonstances spéciales. Socrate [2] nous apprend que, depuis le schisme des novatiens, c'est-à-dire depuis 250 environ, les évêques — probablement de la Thrace seulement — avaient décidé qu'il y aurait désormais dans chaque église un prêtre à qui les pécheurs confesseraient leurs fautes commises après le baptême, et sous la surveillance de qui ils accompliraient leurs exercices d'expiation. Cette institution subsista à Constantinople jusque vers l'an 391, époque à laquelle le scandale causé par la révélation d'une faute commise par une noble dame avec un diacre amena le patriarche Nectaire à supprimer non seulement l'office du prêtre pénitencier, mais encore probablement l'obligation pour les pécheurs d'accuser leurs fautes et d'en obtenir le pardon avant de s'approcher des saints mystères, chacun étant laissé à sa conscience pour savoir ce qu'il avait à faire [3]. Cette mesure trop radicale, remarque Socrate vers 440, eut pour effet déplorable que beaucoup de chrétiens ne se soucièrent plus de faire pénitence avant de communier.

Quelle fut l'attitude de saint Chrysostome dans ces conjonctures? Nous ne le savons pas absolument. Cependant son homélie IX sur l'Épître aux Hébreux,

1. *In eos qui pascha ieiunant*, 4.

2. *Hist. eccl.*, V, 19.

3. Sozomène, qui reproduit Socrate en le commentant, ajoute que presque partout — c'est-à-dire dans l'Orient grec — les évêques suivirent l'exemple de Nectaire. La preuve cependant que ce témoignage doit s'entendre d'une partie restreinte de l'Orient grec est qu'Asterius d'Amasée (fin du IVe siècle) recommande au contraire aux fidèles de prendre un prêtre comme confident de leurs fautes et témoin de leur contrition (*Homil.* XIII, *Adhortatio ad paenitentiam*, *P. G.*, XL, 369). Sur toute cette question, v. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, I, p. 149 et suiv.

prêchée à Constantinople en 402, combinée avec les faits qui lui furent reprochés plus tard, peut jeter quelque jour sur ses sentiments à cette époque. Dans cette homélie (4), l'orateur, après avoir observé que la pénitence (μετανοία) efface tous les péchés, expose comment il la faut faire. Elle comporte d'abord la condamnation (κατάγνωσις) et la confession (ἐξαγόρευσις) des péchés; puis l'humiliation et la contrition du cœur (συντριβὴ καρδίας); puis les prières, les larmes, les aumônes qui donnent à la pénitence son efficacité et sa valeur, en un mot les bonnes œuvres satisfactoires. Il n'est point question d'absolution; mais, revenant au n° 5 sur l'examen et l'aveu des péchés, saint Chrysostome insiste sur la nécessité, pour le pécheur qui veut se corriger, de s'accuser en détail (κατ' εἶδος), de ne point se contenter de dire en général qu'il a péché, mais bien de dire ὅτι τόδε καὶ τόδε ἥμαρτον.

Dans tout ce passage néanmoins, il n'est pas expressément question de prêtre ou d'évêque recevant l'aveu; et même on ne voit pas clairement, au n° 5, s'il s'agit d'un aveu proprement dit ou seulement d'un examen détaillé par lequel le pécheur se rend compte à lui-même de sa conduite. Mais d'autre part, nous savons qu'une des accusations portées contre saint Chrysostome au concile du Chêne fut qu'il autorisait, qu'il exhortait même les pénitents relaps à venir à lui pour être guéris aussi souvent qu'ils retomberaient dans leurs fautes[1]; et Socrate[2] lui reproche en effet d'avoir, contre la décision des évêques qui n'autorisaient qu'une fois la pénitence pour les fautes commises après le baptême, permis cette pénitence aussi souvent qu'on le désirerait. En rapprochant les faits et les textes, on

1. Mansi, *Collect. concilior.*, III, 1145.
2. *Hist. eccl.*, VI, 21.

peut conclure, pensons-nous, que, sans revenir violemment sur la mesure de Nectaire, saint Chrysostome conserva sa doctrine d'Antioche et insista pour que le *cursus* de la pénitence fût repris tel qu'il se pratiquait auparavant. Quant au reproche qui lui fut fait au conciliabule du Chêne, il repose vraisemblablement sur un malentendu. Ce n'est pas la pénitence canonique publique que l'évêque aura autorisé à renouveler : ce sera probablement la pénitence absolument privée, comportant l'accusation, l'expiation et l'absolution secrètes.

Sur l'extrême-onction on ne trouve rien à mentionner chez les Grecs, à cette époque, si ce n'est peut-être la prière *in oleum aegrotorum* qui se lit dans l'euchologe de Sérapion (xxix).

C'est dans les écrits disciplinaires surtout qu'il faut chercher les renseignements relatifs aux ordres et à l'ordination. A la fin du ive siècle, les ordres se sont multipliés en Orient, et à l'évêque, au prêtre, au diacre s'ajoute maintenant le sous-diacre[1]. Les lecteurs existaient déjà; les exorcistes font leur apparition, mais les *Constitutions apostoliques* (viii, 26) déclarent qu'ils ne forment point un ordre proprement dit. On trouve également nommés chez elles les portiers et les chantres[2]. Saint Épiphane, de son côté, signale les exorcistes, les interprètes (ἑρμηνευταὶ γλώσσης εἰς γλῶσσαν), les *fossores* et enfin les portiers[3]. Les diaconesses continuaient de remplir un rôle important[4]. Tous les

1. *Constit. apostol.*, VIII, 21, 1. Quelques églises de Syrie en possédaient peut-être déjà vers la fin du iiie siècle (V. *Didascalie des apôtres*, édit. Funk, II, 34, 3).
2. *Constit. apostol.*, II, 26, 3; 28, 5; 57, 10; III, 11, 1, 3; VI, 17, 2; VII, 45, 2.
3. *Expositio fidei*, 20.
4. *Constit. apostol.*, VIII, 19.

ordres se donnaient par l'imposition des mains[1]; mais cette imposition des mains (χειροτονία) était expressément réservée à l'évêque, même pour les ordres inférieurs[2]. Elle était accompagnée de prières dont l'euchologe de Sérapion (XXVI-XXVIII) et les *Constitutions apostoliques* (VIII, 5; 16-22) donnent les formules. L'effet de ces rites, observe saint Grégoire de Nysse, est de séparer le prêtre du commun et d'opérer en lui, bien que, extérieurement, il paraisse rester le même, une transformation intérieure par une grâce et une vertu invisible. Saint Grégoire compare cette transformation à la consécration des autels ou même à la conversion eucharistique, ce qui indique bien qu'elle emporte, à ses yeux, un caractère permanent et stable[3]. J'omets les règles canoniques qui regardent le choix des sujets à ordonner et les devoirs qui leur incombent : objet de discipline plus que de dogme.

Le mariage, bien que son caractère sacramentel ne fût pas clairement reconnu encore, était cependant l'objet de l'attention des docteurs et de règlements ecclésiastiques assez précis. Le mariage était nul s'il était contracté sans le consentement du père ou du maître[4]. Il était interdit entre beau-frère et belle-sœur[5]. Le divorce était permis pour cause d'adultère, mais d'adultère seulement[6]; et encore saint Basile explique-t-il que, par suite d'une coutume qu'il trouve anormale mais qui s'impose, ce privilège n'existait qu'en

1. *Id.*, VIII, 16-22; 27.
2. « Le prêtre impose les mains (par exemple pour bénir), disent les *Constitutions apostoliques*, mais il n'ordonne pas », χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ (VIII, 38, 3; 46, 11; III, 11, 3).
3. *In baptismum Domini* (*P. G.*, XLVI, 585).
4. BASIL., *Epist.* CXCIX, 42.
5. *Ibid.*, 23; *Epist.* CCXVII, 78; cf. 68; CLX.
6. GREG. NAZ., *Orat.* XXXVII, 8.

faveur du mari. Le mari qui aura répudié sa femme ne sera donc pas adultère s'il se remarie : la femme ne pourra ni répudier son mari même adultère, ni se remarier si elle est répudiée par lui[1]. Même solution à peu près dans saint Chrysostome. Il dit nettement que, du côté de la femme, l'indissolubilité est absolue : répudiée pour n'importe quelle raison, elle ne peut se remarier : liée à son époux, elle reste, tant qu'elle vit, sa femme[2]. Relativement au mari, il est moins catégorique, et, bien que généralement il insiste sur l'indissolubilité absolue du lien conjugal, on ne voit pas qu'il interdise clairement à l'époux légitimement divorcé de se remarier[3]; car d'ailleurs il déclare que par l'adultère de la femme le mariage est déjà délié (ὁ γάμος ἤδη διαλελύσεται), et que le mari n'est plus mari (μετὰ τὴν πορνείαν ὁ ἀνὴρ οὐκ ἔστιν ἀνήρ)[4].

Quant aux secondes et surtout troisièmes et quatrièmes noces, elles étaient mal vues ou même tout à fait condamnées : « Les premières [noces], dit saint Grégoire de Nazianze, sont la loi, les secondes la tolérance, les troisièmes sont l'iniquité (παρονομία). » Les quatrièmes ne sont le fait que des pourceaux[5]. Les *Constitutions apostoliques* ont à peu près reproduit ce jugement (III, 2, 2). Saint Basile soumet les digames à un an ou deux de pénitence[6] : il déclare que les mariages des trigames sont contractés en dehors de la loi et regardés comme des souillures (ῥυπάσματα) ou comme une fornication modérée : les trigames sont

1. *Epist.* CLXXXVIII, 9; CXCIX, 21.
2. *De libello repudii*, II, 1, 3.
3. *In Matth.*, hom. XVII, 4; LXII, 1, 2.
4. *In epist. I ad Corinth.*, hom. XIX, 3. Saint Épiphane ne permet les secondes noces qu'après la mort du conjoint : il ne parle pas du divorce pour cause d'adultère (*Expositio fidei*, 20).
5. *Orat.* XXXVII, 8.
6. *Epist.* CLXXXVIII, 4.

soumis à cinq ans de pénitence[1]. Il est probable que, au canon 80 de l'*Epistula* CCXVII, il s'agit des tétragames : ils sont soumis à quatre ans de pénitence, mais parmi les pleurants et les prosternés.

§ 8. — Mariologie. Culte des saints. Pratiques chrétiennes.

On a dit souvent que les définitions du concile d'Ephèse de 431 donnèrent surtout l'impulsion à la dévotion à Marie dans l'Église. Cela peut être vrai; la théologie grecque cependant n'attendit pas ce moment pour s'occuper des prérogatives de la Mère de Dieu. Saint Justin et saint Irénée lui avaient déjà assigné une part dans l'œuvre de la rédemption. Cette idée fut reprise et développée par Amphiloque[2] et saint Épiphane[3]. Le mot de θεοτόκος devint, nous l'avons vu, assez courant au IVe siècle pour désigner Marie. Sa perpétuelle virginité surtout attira l'attention. Parallèlement à l'erreur d'Helvidius en Occident, saint Épiphane a signalé en Orient une erreur contemporaine d'antidicomarianites qui affirmaient que la Vierge, après avoir mis au monde Jésus, avait eu commerce avec saint Joseph. Il proteste contre cette opinion, en proclamant à son tour la virginité de Marie *in partu* et *post partum*[4]. Même protestation de la part de Didyme, qui salue en Marie l'ἀειπαρθένος, ἀεὶ καὶ διὰ παντὸς ἄμωμος παρθένος[5]. Bien plus, il se trouva des dévots exagérés, les collyridiens, qui offrirent à la Vierge des

1. *Epist.* CXCIX, 50 ; CLXXXVIII, 4.
2. *Oratio I in Christi natalem*, 1, 4; *Oratio II in occursum Domini*, 3.
3. *Haer.* LXXVIII, 18.
4. *Haer.* LXXVIII. A remarquer que saint Épiphane observe incidemment que, en somme, nous ignorons si Marie est jamais morte (*ibid.*, 24).
5. *De trinit.*, I, 27, col. 404 ; III, 4, col. 832. Cf. AMPHILOQUE, *loc. cit.*

sacrifices. Saint Épiphane, qui nous les fait connaître[1], blâme leur zèle ignorant, et remarque que Marie étant une créature sainte doit être honorée, mais non point adorée : Τὴν Μαρίαν μηδεὶς προσκυνείτω — καὶ εἰ καλλίστη ἡ Μαρία καὶ ἁγία, καὶ τετιμημένη, ἀλλ' οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι[2].

Cet honneur rendu à la Vierge on le rend également aux saints; et saint Épiphane encore formule le principe que « Qui honore Dieu honore aussi le saint; qui méprise le saint méprise son Seigneur[3] ». Des panégyriques sont prononcés pour rappeler leurs vertus, le jour de leur fête; les fidèles sont exhortés à les invoquer; car leur pouvoir, remarque saint Chrysostome, est grand auprès de Dieu (πολλὴν ἔχοντας παρρησίαν)[4], d'autant plus, ajoute saint Grégoire de Nazianze, qu'ils sont actuellement plus rapprochés de Dieu que pendant leur vie terrestre[5]. On ne vénère pas seulement leur âme bienheureuse : on vénère encore leurs reliques[6], et saint Chrysostome, en relevant la vertu et l'efficacité surnaturelle de ces restes précieux, nous montre les fidèles empressés autour des saints tombeaux[7].

Des autres pratiques chrétiennes je ne signalerai, comme se rattachant plus étroitement au dogme, que la prière pour les morts. On la trouve mentionnée et pratiquée universellement en Orient, au IVe siècle. Saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille de Jérusa-

1. *Haer.* LXXIX.
2. *Id.*, 7.
3. *Haer.* LXXVIII, 21; cf. Greg. Naz., *Or.* XLIII, 2.
4. *Av. Iudaeos*, VIII, 6; *De s. Meletio antioch.*, 3; *In Genesim*, hom. XLIV, 2; *In Matth.*, hom. V, 5; *In epist. II ad Timoth.*, hom. V, 1.
5. *Orat.* XVIII, 4.
6. Greg. Nyss., *De s. Theodoro martyre* (*P. G.*, XLVI, 740).
7. *Exposit. in psalm.* CXV, 5; IX, 3; *In epist. II ad Corinth.*, hom. XXVI, 5; *In s. Eustathium antioch.*, 2. — Je grouperai à part, à l'occasion de la querelle des images, les témoignages anciens relatifs à l'honneur qu'on leur rendait.

lem et saint Chrysostome en témoignent[1]. Saint Épiphane écrit contre les aériens qui niaient l'utilité des suffrages pour les défunts : « La prière faite pour eux leur est profitable, encore qu'elle n'efface pas tous les péchés, mais parce qu'il nous arrive souvent, étant en ce monde, de chanceler involontairement ou volontairement pour marquer ce qui est plus parfait[2]. » L'euchologe de Sérapion et les *Constitutions apostoliques* contiennent des formules pour le service des funérailles[3].

A ce moment, du reste, comme tout le culte se développe, se développent aussi les diverses formes de la vie ascétique, le monachisme et le célibat. Saint Épiphane, dans un passage intéressant, après avoir indiqué quel est, dans l'Église, l'ordre hiérarchique officiel, propose une autre hiérarchie mystique, fondée non plus sur les privilèges et les pouvoirs mais sur la sainteté de la vie. Au premier rang vient la virginité, qui est comme la base et le gond de l'Église; puis la vie solitaire (les anachorètes); ensuite la continence (ἐγκράτεια); au-dessous le veuvage, et enfin l'état des personnes mariées[4].

§ 9. — Eschatologie.

Dans l'Église grecque du IV[e] siècle le millénarisme a disparu : l'autorité d'Origène lui a donné le coup fatal. On ne paraît même pas admettre une dilation quelconque pour les justes de leur entrée dans la gloire. Saint Jean Damascène a cité, il est vrai, comme

1. Greg. Naz., *Or.* VII, 17; Cyrill. Hier., *Catech.* XXIII, 10; Chrysost., *In epist. ad Philip.*, hom. III, 4; *In acta apostol.*, hom. XXI, 4.
2. *Haer.* LXXV, 7; cf. *Expositio fidei*, 22.
3. *Serapion. sacrament.*, XXX; *Constit. apost.*, VIII 41; 42; cf. VIII, 12, 43; 13, 6.
4. *Expositio fidei*, 20.

de saint Athanase, un fragment qui supposerait leur félicité retardée jusqu'après la résurrection[1]; mais l'authenticité de ce texte est douteuse, et l'on peut citer, en sens inverse, un passage bien authentique de la *Vie de saint Antoine* (66), où le saint docteur suppose, au contraire, que les âmes justes sont immédiatement reçues au ciel. C'est aussi le sentiment de Macaire d'Alexandrie, des deux Grégoire et de saint Jean Chrysostome[2].

La résurrection de la chair était un dogme admis dès le principe, et que l'on devait seulement défendre contre les multiples objections des hérétiques et des philosophes, comme l'ont fait saint Chrysostome et saint Épiphane[3]. Mais on avait à déterminer de plus près le comment de cette résurrection. Les théories d'Origène avaient jeté sur ce point des obscurités qui troublaient la simple foi primitive; et d'ailleurs il fallait expliquer comment les mêmes éléments du corps antérieur et vivant sur la terre pouvaient se réunir de nouveau et se joindre à l'âme. Relativement aux théories origénistes, il serait intéressant de connaître exactement les vues de Didyme sur la question. Malheureusement, ce qui en reste[4] est trop incomplet pour qu'on puisse l'apprécier. En revanche, nous voyons saint Épiphane diriger contre Origène une réfutation vigoureuse et prolixe[5]. C'est bien notre corps actuel, encore que transformé et, en un sens, spiritualisé, qui

1. *P. G.*, XXVI, 1249.
2. Macaire, *Homil.* XXXIV, 2; Greg. Naz., *Or.* VII, 21; Greg. Nyss., *In funere Pulcheriae orat.* (*P. G.*, XLVI, 869); Chrysost., *De beato Philogonio*, VI, 1.
3. Épiph., *Ancoratus*, 83 suiv.; Chrysost. *In acta apostol.*, hom. I, 5; *De resurrectione mortuorum*, 7; *In sanctum Romanum martyrem*, I, 4; *In Genesim*, sermo VII, 4; *In Ioan.*, hom. XLVI, 4; *In epist. I ad Corinth.*, hom. XVII, 2.
4. *Fragmenta in Ioannem*, V, 29, col. 1645.
5. *Ancoratus*, 87-92.

ressuscitera[1]. Même doctrine dans Amphiloque[2] et dans saint Cyrille de Jérusalem : αὐτὸ τοῦτο (σῶμα) ἐγείρεται : τοῦτο, mais non pas τοιοῦτον, car le corps des justes revêtira des propriétés surnaturelles, et celui des méchants deviendra capable de brûler éternellement sans se consumer[3]. Quant à la manière dont on peut concevoir la possibilité de la résurrection et, malgré la mobilité des éléments matériels, l'identité du corps ressuscité avec le corps vivant, on en trouve un long essai d'éclaircissement dans saint Grégoire de Nysse, qui a consacré à cette question une partie de son traité *De anima et resurrectione*[4]. Grégoire pose en principe que la résurrection sera pour nous une restitution dans l'état premier que le péché d'Adam nous a fait perdre : ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις (col. 148). Dès lors sera exclu des corps ressuscités tout ce qui est la conséquence du péché, la mort, les infirmités, difformités, maladies, blessures, la faiblesse, la vieillesse et la différence des âges. La nature humaine ne cessera point d'être humaine (ἑαυτὴν οὐκ ἀφίησιν), mais elle passera en un état spirituel et impassible supérieur (εἰς πνευματικήν τινα καὶ ἀπαθῆ κατάστασιν), indépendant de la quantité de matière première qui sera successivement entrée en composition du corps sur la terre.

Mais comment l'âme, qui devra, au dernier jour, se réunir avec une certaine quantité au moins de ces éléments matériels, qui entraient dans son corps, les retrouvera-t-elle dans la masse commune? L'auteur

1. *Expositio fidei cath.*, 17.
2. *Fragm.* X, col. 108.
3. *Catech.* XVIII, 18, 19; Chrysost., *De consolatione mortis*, 6; *De Anna*, sermo 1, 3; *In epist. I ad Thessalonic.*, hom. VII, 1, 2; *In Ioannem*, hom. XLV, 2.
4. *P. G.*, tom. XLVI

répond en remarquant que chaque corps, malgré l'incessant tourbillon auquel ses éléments sont soumis, offre un type parfaitement reconnaissable et qui ne change point quant au fond. Ce type est connu de l'âme : il a été comme imprimé en elle pendant la vie mortelle : elle conserve donc, même après la mort, vis-à-vis de ce type et pour la matière dont son corps était composé, une attraction, une affinité qui lui permet de reconnaître les éléments qui lui appartiennent dans la masse commune où ils sont tombés. Elle suit d'ailleurs ces éléments, et veille pour ainsi dire toujours auprès d'eux jusqu'au moment de la résurrection, moment où elle en ressaisit ce qui lui est nécessaire pour son corps nouveau[1].

La résurrection sera suivie du jugement, dont saint Grégoire de Nazianze donne quelque description[2]. Les justes seront récompensés suivant leur mérite, les méchants punis[3]. Cette peine des damnés sera-t-elle éternelle? Par la réponse qu'ils font à cette question, on peut juger de l'influence d'Origène sur nos auteurs. Or nous constatons que, si la plupart d'entre eux ont conservé, sur ce point, le langage traditionnel, d'autres ont été ébranlés ou même gagnés par l'autorité du maître. La doctrine de Didyme, pour autant que nous la connaissons, est correcte[4]. Saint Basile, saint Cyrille de Jérusalem, saint Epiphane, saint Chrysostome sont très fermes[5]. Dans l'enfer, remarque saint

1. *De anima et resurrect.*, col. 73-80, 145 et suiv.; *De hominis opificio*, 27 (*P. G.*, XLIV, 225-229); *De mortuis* (*P. G.*, XLVI, 532-536).

2. *Orat.* XVI, 9; XIX, 15.

3. Basil., *Regulae brev. tract.*, Interrog. 267.

4. *De trinit.*, II, 3, col. 480; II, 7, col. 580; II, 12, col. 669; III, 42, col. 989; *De Spir. Sancto*, 47, 59.

5. Basil., *Regulae brev. tract.*, Interrog. 267; *De Spiritu Sancto*, 40; Cyrill. Hier., *Catech.* XVIII, 14, 19; Epiph., *Haer.* LIX, 10; Chrysost., *loc. inf. cit.*

Basile, l'Esprit-Saint est complètement séparé de l'âme pécheresse, et dès lors celle-ci devient incapable de pénitence [1]. Fidèle à sa méthode d'exégèse littérale, saint Chrysostome trace un tableau, d'après l'Écriture, de ce qu'est l'enfer [2]; puis il ajoute que ni le corps devenu immortel, ni l'âme ne périront dans ces tortures. Ni le temps, ni l'amitié, ni l'espérance, ni l'attente de la mort, ni même la vue des infortunés punis comme eux n'adouciront les peines des damnés. Ces peines seront éternelles [3]. Saint Basile est bien obligé toutefois de constater que la plupart des hommes (τοὺς πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων), trompés par les artifices du démon, se persuadaient que les châtiments de l'autre vie auraient une fin [4]. Hélas! parmi ces hommes se trouvaient son propre frère, Grégoire de Nysse et, dans une certaine mesure, son intime ami, Grégoire de Nazianze. Celui-ci n'est évidemment pas complètement fixé sur la question. Si, en certains endroits de ses ouvrages [5], il enseigne nettement l'éternité des peines, ailleurs il paraît hésiter : il ne veut pas se prononcer, ou il insiste principalement sur le caractère moral de la peine des réprouvés [6]. Grégoire de Nysse, lui, n'hésite pas; et l'on trouve bien, sans doute, dans ses écrits, quelques passages où il parle de peines éternelles [7]; mais du reste il se prononce catégoriquement pour une restauration finale universelle, englobant tous les hommes, les démons et leur

1. *De Spiritu Sancto*, 40.
2. *Ad Theodorum lapsum*, I, 9, 10; *In epist. ad Hebr.*, hom. I, 4; *Exposit. in psalm.* XLIX, 6.
3. *Expositio in psalm.* XLIX, 6; *Ad Theodor. laps.*, I, 9, 10; II, 3; *In epist. II ad Thessalon.*, hom. III, 1; *In epist. ad Philipp.*, hom. III, 4.
4. *Regulae brev. tract.*, Interrog. 267.
5. Par exemple, *Orat.* XVI, 7.
6. *Orat.* XL, 36; XVI, 9; XXX, 6; XXXIX, 19; *Poemata*, lib. II, sect. I, 1 (*P. G.*, XXXVII, 1010).
7. Par exemple, *De castigatione* (*P. G.*, XLVI, 312)

chef. C'est absolument la théorie d'Origène. La purification des méchants après la mort sera plus ou moins longue suivant leurs crimes, mais enfin il faudra que le mal vaincu disparaisse et que Dieu règne tout en tous, que tous participent à ces biens que ni l'oreille, ni les yeux, ni l'esprit de l'homme ne sauraient atteindre et comprendre [1].

L'erreur de saint Grégoire de Nysse, on l'a vu, n'a pas été généralement partagée des auteurs grecs du IVe siècle. Deux d'entre eux cependant sont disposés à croire non à la cessation mais à un adoucissement de la peine des damnés par la charité et les suffrages des fidèles. Saint Chrysostome enseigne que, par l'aumône et les prières, on peut apporter quelque soulagement aux défunts morts sans baptême ou condamnés par Dieu [2]. D'autre part, saint Cyrille de Jérusalem, parlant du *memento* des trépassés dans la liturgie, se fait l'objection qu'il est inutile de prier pour ceux qui sont morts avec des péchés (μετὰ ἁμαρτημάτων). A quoi il répond que, de même que l'on peut obtenir d'un roi irrité, en lui offrant une couronne, la relaxation de la peine de l'exil qu'il aurait infligée à des coupables, aussi nous offrons à Dieu, pour les défunts même pécheurs, le Christ immolé, nous efforçant de rendre propice à eux et à nous le Dieu plein de bonté [3]. Il se peut, à la rigueur, qu'il s'agisse ici de fautes légères ou déjà pardonnées en principe et par conséquent du purgatoire : il est cependant plus vraisemblable que le saint docteur veut parler d'un adoucissement obtenu dans le châtiment des réprouvés.

1. *Orat. catechet.*, 26, 35; cf. 40; *De anima et resurrect.*, col. 72, 104, 105, 152, 157; cf. *De mortuis*, col. 524; *Contra Arium et Sabellium* (*P. G.*, XLV, 1292, 1293).
2. *In epist. ad Philipp.*, hom. III, 4; *In acta apostol.*, hom. XXI, 4.
3. *Catech.* XXIII, 10

Le sort des élus sera la félicité éternelle et la possession de Dieu. Sur ce dernier point toutefois, il faut signaler l'opinion spéciale de saint Chrysostome et de l'école d'Antioche. Entraîné par la lutte contre les eunomiens, et d'ailleurs défiant des théories qui absorbent l'âme en Dieu, saint Chrysostome admet bien sans doute que les élus voient Dieu comme il leur est possible (ὡς αὐτοῖς δυνατόν)[1]; mais il nie qu'ils voient réellement l'essence divine. Ni les prophètes, dit-il, ni les anges et les archanges n'ont vu et ne voient ce qu'est proprement Dieu : Αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ὁ θεὸς οὐ μόνον προφῆται ἀλλ' οὐδὲ ἄγγελοι εἶδον οὔτε ἀρχάγγελοι. Le Fils et le Saint-Esprit seuls l'ont vu et le voient, « car la nature créée tout entière, comment pourrait-elle voir l'incréé[2]? »

1. *De beato Philogonio*, VI, 1.
2. *In Ioan.*, hom. XV, 1, 2; *In Isaiam*, cap. VI, 1.

CHAPITRE VII

LA THÉOLOGIE DE LANGUE SYRIAQUE AU IVe SIÈCLE. APHRAATE ET SAINT EPHREM.

§ 1. — Aphraate[1].

Au IVe siècle, la langue grecque n'était pas seule, en Orient, à parler théologie. Au nord-est d'Antioche, et tout le long de l'Euphrate et du Tigre, des églises avaient grandi dont l'idiome national, le syriaque, ne s'était pas exercé uniquement à la traduction des Écritures, mais avait produit déjà quelques œuvres religieuses originales. Celles-ci, il est vrai, ne respiraient pas toujours une orthodoxie bien pure. Si le dialogue *De fato* ou plutôt *Le livre de la loi des contrées*[2] de Philippe, disciple de Bardesane, combat précisément le fatalisme astrologique et le déterminisme, Bar-

1. Aphraate est cité ici d'après l'édition R. GRAFFIN et J. PARISOT, *Patrologia syriaca*, I, II, *Aphraatis sapientis persae demonstrationes*, Paris, 1894, 1907. — Travaux : J. FORGET, *De vita et scriptis Aphraatis*, Lovanii, 1882. F. C. BURKITT, *Early eastern Christianity*, London, 1904. J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904. R. H. CONNOLLY, *The early syriac Creed*, dans *Zeitschr. f. die neutestam. Wissensch.*, Separatabdr., 1906. P. SCHWEN, *Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin, 1907. J.-M. CHAVANIS, *Les lettres d'Afrahat, le sage perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine*, Saint-Etienne, 1908.

2. Edit. F. NAU dans *Patrologia syriaca*, II; traduct. franç. dans LANGLOIS, *Collection des historiens de l'Arménie*, I, Paris, 1867, p. 73 et suiv.

desane lui-même († en 222) est accusé d'avoir, dans des écrits que nous n'avons plus, soutenu des doctrines gnostiques. Ces doctrines se rencontrent, en tout cas, dans les *Actes de Judas-Thomas*, d'origine très probablement syrienne, et dont le texte primitif remonte au milieu du IIIe siècle environ[1]. Mais, au IVe siècle, l'orthodoxie allait prendre sa revanche par la plume de deux écrivains dont le second surtout est resté célèbre, Aphraate et saint Ephrem.

Saint Ephrem est plus connu, et Aphraate est peut-être pour nous plus important parce que, plus ancien que saint Ephrem — ses vingt-trois *lettres* ou *démonstrations* ont été écrites entre 337 et 345 — et sans doute plus éloigné que lui de Constantinople et d'Antioche[2], il a moins subi l'influence de la théologie grecque, et présente une forme de doctrine plus originale et plus archaïque. On aurait tort cependant de prendre pour l'expression complète de sa foi l'espèce de symbole qu'il formule dans sa démonstration I, 19, symbole où l'on ne trouve mentionnés que Dieu, la création, l'homme fait à l'image de Dieu, l'Esprit-Saint envoyé aux prophètes, Jésus-Christ envoyé de Dieu, la résurrection des morts, le baptême. Bien que les démonstrations d'Aphraate soient plus morales ou ascétiques que dogmatiques, le symbole ou du moins la foi qu'elles supposent étaient plus compréhensifs. On en jugera par l'analyse suivante.

Aphraate proteste d'abord qu'il ne veut pas parler de lui-même mais d'après la pensée de toute l'Église (XXII, 26) et l'enseignement des Écritures (V, 8; XIV,

1. Texte syriaque édité par W. WRIGHT, *Apocryphal acts of the apostles*, London, 1871. Supplément par F. C. BURKITT, *Studia sinaitica*, n° IX, London, 1900. Texte grec dans M. BONNET, *Supplementum codicis apocryphi*, I, *Acta Thomae*, Lipsiae, 1883.

2. Il aurait, d'après un manuscrit récent (XIVe siècle), habité le couvent de Mar Mattai, au nord-est de Mossoul.

47; xxii, 26) dont il proclame l'inspiration; car c'est Jésus-Christ et le Saint-Esprit qui se sont exprimés par les auteurs sacrés (iv, 10; vii, 10; viii, 3, 25).

Il connaît en Dieu trois termes, trois personnes (vi, 12; xxiii, 60, 61, 63). Jésus-Christ est Dieu et Fils de Dieu (vi, 9, 10). La démonstration xvii est tout entière consacrée à établir ce point et, bien qu'Aphraate s'y contente, la plupart du temps, d'argumenter *ad hominem* contre les juifs et les païens, montrant que ces titres de Dieu et de Fils de Dieu ont été donnés à Moyse (3), à Salomon et au peuple d'Israël (4), il est clair cependant que sa pensée dépasse cette divinité et cette filiation morales : « *Pro certo tenemus Iesum, Dominum nostrum esse Deum filium Dei*[1], *regem filium regis, lumen de lumine* (ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܢܘܗܪܐ), *creatorem, consiliarium, ducem... Ceteris autem omissis, demonstremus illum esse Filium Dei ipsumque Deum qui a Deo prodivit* » (2). Et dans la démonstration xxiii, 52, d'une façon plus métaphysique : « *Confitemur in te* (*Christe*) *misericordiam quae misit te, et in nobis acquievit, ut per mortem unigeniti sui* (ܝܚܝܕܗ) *viveremus. In te laudamus* [*Deum*] *increatum, qui te, ex sua essentia separatum* (ܦܪܝܫ ܡܢ ܐܝܬܘܬܗ) *ad nos misit*[2]. » — Quant à l'Esprit-Saint, il est l'Esprit de sainteté, glorifié avec le Père et le Fils, qui s'est manifesté dans les deux Testaments et habite en nous (xxiii, 60, 61; vi, 14 et suiv.). Il est à côté du Père éternel comme notre mère[3] (xviii, 10), et c'est de lui que nous recevons la grâce (xiv, 47).

1. ܐܠܗܐ ܒܪ ܐܠܗܐ. M. Connolly (*art. cit.*, p. 211) fait remarquer que cette expression devrait plutôt se traduire par *Deum de Deo*. C'est le θεὸν ἐκ θεοῦ de Nicée. C'est ainsi que l'ont traduit les actes grecs de Judas-Thomas.

2. V. quelques lignes plus bas ce qui est dit de l'incarnation.

3. Se rappeler que le mot ܪܘܚܐ (Esprit) est du féminin en syriaque et généralement dans les langues sémitiques.

Aphraate n'a guère fait que toucher à la question de la chute originelle, principe de mort (xxii, 1; vii, 1; ix, 14); mais il parle de l'incarnation. Jésus a paru pour nous délivrer du péché : il a pris de la Vierge un corps humain (xxi, 9; xxiii, 50, 51). Son humanité est nettement distinguée de sa divinité (xvii, 2). En venant à nous, Jésus-Christ a reçu quelque chose qui lui était étranger, qui était « hors de sa nature », à savoir notre nature, et, remontant à son Père, il l'a emportée avec lui (vi, 10, et cf. le contraste de vi, 9). Sa personne cependant est supposée une (vi, 9, 10; xxiii, 49). Seul, il est sans péché et n'a pas reçu le Saint-Esprit *in mensura* (vi, 12; vii, 1).

Sur la rédemption, la doctrine de notre auteur présente les idées courantes. Jésus-Christ est notre médiateur; il a pris sur lui nos péchés et en a payé la peine : il a été notre victime : « *Cum peccatores essemus, peccatum omnium nostrum ipse* (*Christus*) *portavit, factusque est nuntius reconciliationis inter Deum et creaturam eius... Cum enim mali destructor existeret, poenam ipse reddendam sibi suscepit* » (xiv, 11). « *Oblatus est hostia viva propter nos* » (ii, 6). Mais du reste, si Jésus-Christ a assumé notre nature, c'est afin que, par l'humilité qui nous convient, nous devenions participants de la sienne (vi, 10).

Nous correspondons à la rédemption par la foi, la charité et l'espérance qui nous justifie; puis nous devenons parfaits et sommes couronnés (i, 3). Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut (i, 3; iii, 8; iv, 14). Entre les vertus est recommandé l'état de virginité et de continence, bien que le mariage ne soit pas absolument interdit (vi, 3-7, 19).

L'Église est conduite par des pasteurs. Aphraate consacre à ces pasteurs sa démonstration x. Pierre a été le premier des disciples, le fondement de l'Église,

le témoin fidèle (vii, 15; xi, 12; cf. xxi, 10; xxiii, 12). — Le baptême, institué par Jésus-Christ quand il lava les pieds de ses disciples (xii, 10), se donne au nom des trois personnes divines (xxiii, 63); il est une régénération, remet les péchés et confère le Saint-Esprit (iv, 19; vi, 14; xi, 11). — L'eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ (iii, 2; iv, 19; xii, 6 et suiv.), un sacrement (ou mystère) que l'on reçoit après le baptême (xi, 12; xii, 9; iv, 19), mais qu'il faut recevoir avec une conscience pure (xii, 9; iii, 2). Elle est aussi un sacrifice (xii, 9; cf. xvi, 3).

Aphraate traite de la pénitence dans la démonstration vii. D'une part, s'adressant aux pécheurs, il les presse de déposer toute fausse honte et d'avouer leurs fautes, de demander la pénitence aux médecins des âmes (3, 8, 12) : cet aveu est on ne peut plus utile (9, 14, 15, 16); il est nécessaire pour obtenir la guérison (5), après d'ailleurs que le coupable a conçu de sa faute une douleur profonde (2), et s'est résolu à la pleurer toute sa vie (23). D'autre part, notre auteur recommande aux *médecins* d'abord de garder secrets les aveux qui leur sont faits, de peur que la communauté tout entière et les innocents ne soient deshonorés si les fautes des coupables sont connues des ennemis des chrétiens[1]; ensuite il leur recommande de ne jamais refuser la pénitence ni repousser les pénitents : « *Non debetis medicinam iis denegare quibus curatione opus est* » (4). De pareils refus sont un abus intolérable (25). L'auteur ne fait aucune distinction : il faut pardonner à tous (23); et il est clair qu'il comprend dans ce mot les fornica-

1. VII, 4 : « Vos igitur medici... quicunque vobis suum vulnus detexerit, ei remedium imponite paenitentiae; eum autem qui infirmitatem suam manifestare erubuerit, ne hanc a vobis abscondat adhortamini; cumque ipsam vobis revelaverit, nolite eam publicare, ne propter illum ab inimicis et ab iis qui nos oderunt innocentes in culpa esse iudicentur. »

teurs et les sacrilèges (25). — Maintenant, qui sont proprement ces pénitents et ces médecins dont il parle ; et fait-il allusion simplement à la coulpe monastique? Il est certain que ses exhortations visent en effet particulièrement ceux qui s'étaient voués à la vie cénobitique[1] religieuse et à la chasteté (25) ; mais il est certain aussi qu'il a en vue des fautes graves qui entraînent la mort éternelle (25). D'autre part, ces médecins qui doivent guérir les pécheurs « détiennent les clefs des portes du ciel et ouvrent ces portes aux pénitents » (11). Il est impossible de ne pas voir dans ces mots une allusion à *Matth.*, xvi, 19, et de n'en pas conclure que ces médecins ne sont pas des moines ordinaires : ce sont des confesseurs investis d'un pouvoir spécial, du pouvoir des clefs en vertu duquel ils agissent. Nous voilà tout près de la discipline commune de la confession[2].

L'imposition des mains de l'ordre est mentionnée (xiv, 25) : les trois ordres hiérarchiques sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat (xiv, 1). De l'huile il est dit qu'elle contient le signe « du mystère de vie qui fait les chrétiens, les prêtres, les rois, les prophètes; qu'elle illumine les ténèbres, oint les malades, et, par sa signification cachée, réconcilie les pénitents » (xxiii, 3) : allusions aux onctions du baptême et peut-être de la confirmation, à celles faites sur les malades (extrême-onction?) et au rite réconciliateur des [hérétiques] pénitents (la confirmation encore).

De toutes les parties de la théologie d'Aphraate la plus archaïque est assurément l'eschatologie. Notre auteur regarde le chrétien comme composé de trois éléments, le corps, l'âme et l'Esprit-Saint qu'il a reçu au baptême (vi, 14). L'âme est immortelle (*ibid.*),

1. Le mot *ermites* (ܝܚܝܕܝܐ) peut parfaitement désigner des cénobites.
2. La démonstration XIV, 44 fait mention de l'excommunication.

mais, quand le corps est enseveli, elle est ensevelie avec lui et se trouve privée de sentiment : une sorte de sommeil engourdit ses puissances (vi, 14; viii, 19, 20). Quant à l'Esprit, si le corps l'a contristé par sa mauvaise conduite, il n'attend pas la mort pour s'en séparer et être son accusateur auprès de Jésus-Christ. Dans le cas contraire, il ne l'abandonne qu'à la mort, et, remontant vers le Christ dont il est l'Esprit, il prie le Sauveur de ressusciter ce corps et de l'unir lui, Esprit, à ce corps de nouveau (vi, 14).

Les trépassés cependant dorment dans leurs tombeaux; mais, bien qu'ils n'y discernent pas le bien du mal, et qu'ils n'y perçoivent pas, distinctement du moins, les justes leur récompense et les méchants la peine qui les attend (viii, 20), ils y éprouvent pourtant comme des pressentiments et des rêves qui rendent ce sommeil agréable aux justes et pénible aux pécheurs (viii, 19). Enfin, après 6000 ans depuis sa création, le monde touche au terme de sa durée (ii, 14); les morts ressuscitent et dans le corps même qui a été enseveli, non dans un corps étranger et céleste (viii, 1-4; xxii, 15). L'Esprit-Saint se tient à la porte du tombeau des justes et, au moment où retentit la trompette, s'unit à leur corps et le transfigure, absorbe leur âme, et les rend ainsi tout spirituels. Dans cet état, les élus vont au-devant du Christ (vi, 14; viii, 4, 5, 23). Les méchants ressuscitent aussi; mais leur corps reste terrestre et le Saint-Esprit ne se réunit pas à eux (viii, 4, 5, 23).

Suit le jugement. Aphraate paraît supposer parfois que tous les hommes seront jugés (viii, 20; xxii, 15); ailleurs il dit positivement que ni les justes, ni les impies dont les crimes sont notoires — les idolâtres par conséquent — ne le seront (xxii, 15-17). Il n'y aura donc à être jugés que les pécheurs ordinaires (*ibid.*),

et alors seulement Dieu décernera définitivement à chacun ce qu'il mérite (VIII, 22). Les impies et les idolâtres, aussitôt après la résurrection, retourneront en enfer — ils y étaient donc déjà — (XXII, 17); les pécheurs condamnés dans le jugement final iront aussi au supplice et leur sentence restera sur eux (XXII, 18; VIII, 19, 20; VI, 18). Leurs peines toutefois seront proportionnées à leurs fautes, et tel sera condamné aux ténèbres extérieures, tel autre au feu, tel autre au supplice du ver qui ne meurt pas (XXII, 22, 23). Quant aux justes, ils seront récompensés de même suivant leurs mérites, et notre auteur se plaît à faire du paradis qui sera leur séjour une peinture délicieuse (XXII, 12, 13, 19-21; cf. XIV, 22). Des réprouvés comme des élus du reste l'état, et partant la peine ou la récompense, sera éternel : « *Neque impii resipiscent regnumque ingredientur ; neque iusti peccabunt amplius ut ad cruciatum abeant* » (XX, 12).

Il n'est pas besoin d'insister pour montrer la pauvreté relative de cette théologie, comparée avec celle des Pères grecs et latins contemporains d'Aphraate, Athanase, Cyrille de Jérusalem, Hilaire. Placé loin des controverses, le *sage perse*, comme on l'a appelé, s'efforçait surtout de vivre sa foi et de la faire vivre autour de lui, mais d'ailleurs se contentait, au point de vue spéculatif, de coordonner de son mieux les enseignements scripturaires, en les éclairant des quelques explications qu'une tradition bien timide lui avait léguées.

§ 2. — Saint Ephrem[1].

Avec saint Ephrem (+ 373), qu'une légende vraisemblable a mis en rapport avec saint Basile, nous

1. Les œuvres dogmatiques de saint Ephrem sont contenues — sauf

nous rapprochons du monde grec. Non pas que le moine syrien en ait eu la mentalité, mais parce que, dans les dernières années de sa vie, surtout à Edesse (363-373), il se trouva forcément mieux informé des disputes qui s'y produisaient et des décisions qui y étaient prises. Au reste, l'église syrienne orthodoxe n'a pas eu tort de le considérer comme son docteur par excellence. A tous égards, il la représente admirablement. Plus poète que théologien, et génie qui brille moins par la profondeur et la précision que par la grâce et la fécondité, il possède toutes les qualités comme tous les défauts de sa race. Il a su mettre des fleurs jusque dans la controverse, mais s'est peu inquiété d'enfoncer dans les problèmes soulevés par ses adversaires, gnostiques ou manichéens. La foi de l'Église, on va le voir, lui suffisait.

Saint Ephrem, en effet, est essentiellement un théologien qui veut être orthodoxe, et d'une orthodoxie ecclésiastique absolue. L'Église enseigne la vérité pleine et entière; elle est l'ennemie de l'erreur; elle défend contre les hérétiques la vérité des Écritures[1]. C'est donc de sa bouche qu'il faut apprendre la doctrine de la foi. D'autre part, cette foi est contenue

quelques pièces — dans quatre collections principales : 1° *S. Patris nostri Ephraem syri opera omnia quae exstant graece, syriace et latine* recens. P. Benedictus, Ios. et St. Evod. Assemanus, Romae, 1737-1746. Les écrits syriaques occupent les trois premiers volumes I-III; les œuvres grecques les trois autres numérotés également I-III. 2° J. Overbeck, *S. Ephraemi syri, Rabulae, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865. 3° G. Bickell, *S. Ephraem syri Carmina nisibena*, Leipzig, 1866. 4° J. Lamy, *S. Ephraem syri Hymni et sermones*, 3 vol., Mechliniae, 1882-1889. Ces collections seront généralement citées ici simplement par le tome et la page, et, pour la collection romaine, j'omettrai même le titre, la mention du tome, sans autre indication, marquant qu'il s'agit de la partie syriaque — latine. — Travaux : C. Eirainer, *Der hl. Ephraem der Syrer, eine dogmengeschichtliche Abhandlung*, Kempten, 1889. F. C. Burkitt, *Early eastern Christianity*, London, 1904. J. Lamy, *Saint Ephrem*, dans l'*Université catholique*, 1890, tom. III et IV.

1. II, 442 B E; 560 B.

dans les Livres saints[1], et c'est le rôle de la théologie de les étudier et de les expliquer. Mais toute la vérité religieuse vient de ces deux sources, l'Écriture et l'Église. En dehors de là, notre auteur pense qu'il est inutile ou plutôt nuisible de chercher : « Il y a dans l'Eglise une recherche pour ce qui est révélé : il n'y en a point pour ce qui est caché[2]. » Les recherches n'aboutissent point et ne donnent pas le repos[3]. « Celui qui croit ne cherche point : celui qui cherche ne croit point[4]. » C'est assez dire le peu de cas que saint Ephrem fait de la philosophie et des philosophes. Quant à son exégèse, à lui, elle est plus littérale qu'on ne l'attendrait d'un poète, et tient bien le milieu entre la manière d'Antioche et celle d'Alexandrie.

Notre docteur s'exprime assez nettement sur la distinction des personnes de la Trinité, leur unité de substance, leur égalité et leur circumincession. N'oublions pas que son premier évêque, Jacques de Nisibe, avait assisté au concile de Nicée : « Que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient un (*unum*), crois-le et confesse-le; qu'ils soient trois, n'en doute point[5]. » Mais comment l'être divin peut-il être en trois sans être divisé, nous ne saurions le dire, puisque cet être ne nous est connu que par analogie[6]. Toutefois, pour en donner quelque idée, saint Ephrem apporte la comparaison du soleil dont l'éclat, la lumière et la chaleur se compénètrent en lui tout en étant distincts entre eux[7]. D'autre part son *Testament* — M. R. Duval en a contesté l'authenticité — contient la protestation

1. III, 132 B.
2. III, 18 C.
3. Overbeck, p. 30.
4. III, 184 C.
5. III, 194 E; I, 166 D.
6. III, 74 B.
7. III, 71 D et suiv.; 75 F; 137 A et suiv.

suivante : « Si j'ai, dans mon cœur, tenu le Père pour plus grand que le Fils, qu'il n'ait point pitié de moi; et si j'ai estimé peu de chose l'Esprit-Saint, que mes yeux s'obscurcissent devant Dieu [1]. »

Le Fils est le fruit du Père, distinct de lui, mais un avec lui par la volonté, semblable à lui en essence, en nature, en puissance [2]. Le Saint-Esprit vient du Père, mais le Fils aussi l'a émis et soufflé. Un passage cité par M. Lamy énonce positivement que le Saint-Esprit vient du Père et du Fils. Il n'a avec eux qu'une volonté et qu'une puissance [3].

Cette trinité divine a créé le monde et, en particulier, l'homme. L'homme est un microcosme, réunissant en lui les propriétés du monde visible et matériel et celles du monde spirituel [4]. Au corps et à l'âme, comme éléments de l'homme, Ephrem joint parfois l'Esprit [5]; mais c'est de l'Esprit chrétien qu'il veut parler : il est, en réalité, dichotomiste. Écrivant de la formation de la première femme, il paraît admettre une sorte de traducianisme, l'âme d'Ève préexistant en Adam [6]; ailleurs toutefois, il exclut formellement cette théorie [7] et se range plutôt au créatianisme. L'image et la ressemblance de Dieu dans l'homme consistent *a*) dans la liberté et le domaine de l'homme sur le reste de la création; *b*) dans la disposition et l'aptitude de l'homme à recevoir les dons de Dieu; *c*) dans la facilité de l'esprit humain à tout concevoir et à s'appliquer à tout [8].

Dans quel état ont été créés nos premiers parents?

1. *Opp. graeco-lat.*, II, 396 F.
2. III, 180 F; *Univers. cathol.*, IV, 187.
3. *Hymni et sermones*, II, 179, 151, 354, note; *Univers. cathol.*, IV, 185.
4. Overbeck, p. 76.
5. III, 34 B; *Hymni et serm.*, II, 699.
6. I, 18 F.
7. I, 129 C.
8. I, 128 D.

Saint Ephrem le décrit d'après la Genèse. Ils étaient immortels, exempts de douleurs et de maladies[1], remplis de sagesse et de science[2], capables cependant d'éprouver la concupiscence, puisque, suivant notre auteur, la tentation par le serpent ne fut que l'occasion, non la vraie cause de leur chute[3], enfin revêtus d'une lumière surnaturelle qui leur cachait leur propre nudité[4], et que saint Ephrem paraît avoir regardée comme un reflet extérieur de leur grâce intérieure, car il dit que le baptême nous rend cette splendeur[5].

Ces dons furent perdus par la désobéissance d'Adam et d'Ève. Une double mort suivit leur péché, mort de l'âme immédiate, mort du corps différée[6]. Cette chute a eu en nous son écho, car c'est elle qui nous a condamnés aux douleurs et à la mort[7]. Mais saint Ephrem ne dit pas que le péché même d'Adam nous ait été transmis. En revanche, il insiste beaucoup, contre les manichéens, les gnostiques et les astrologistes, sur la persistance en nous de la liberté même après la chute. Ce n'est pas qu'il méconnaisse la nécessité du secours de Dieu pour le salut. Cette liberté est malade et Dieu seul peut la guérir; si la grâce n'ouvre pas notre oreille, elle reste sourde aux exhortations divines[8]. Nous avons besoin de lumière, de santé, de force : il faut les demander à Dieu[9]. Cette grâce toutefois nous aide, elle ne nous nécessite pas : notre liberté reste entière[10].

1. I, 28 C; cf. 128 E; III, 595 E.
2. I, 25 A; 129 D.
3. I, 27 F; 30 F; *Evangelii concordantis expositio* (édit. Aucher-Moesinger, Venetiis, 1876), p. 220.
4. I, 26 F; 27 D.
5. *Hymni et serm.*, I, 107; cf. *Opera syriaca*, III, 312 B.
6. I, 137 D.
7. I, 37 E; II, 481 A.
8. II, 461 E; III, 553 C, D.
9. III, 553 B; II, 461 E; 338 E.
10. *Hymni et serm.*, I, 101.

Pour nous délivrer donc et nous guérir le Fils de Dieu s'est incarné. Contre Marcion et Bardesane, notre auteur établit la réalité du corps du Christ [1]; contre les ariens, il affirme l'existence en lui d'une âme humaine [2]. Marie est vraiment la mère de Jésus, la mère de Dieu (ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ) [3], vierge *ante partum, in partu, post partum* [4], dont le moine syrien se plaît à exalter le rôle [5] et à célébrer l'absolue sainteté qu'il compare à celle de Jésus-Christ : « Toi seul et ta mère êtes absolument purs sous tout rapport; car en toi il n'y a aucune tache et en ta mère aucune souillure [6]. » Jésus est donc vraiment homme. D'autre part, il était Dieu : « Il était un de la divinité qui est en haut et de l'humanité qui est de la terre [7]. » Il était un sans division, un en personne (ܒܩܢܘܡܐ), un du Père et de Marie, un en humanité et en divinité, sans séparation, qui a accompli à la fois ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme [8]. Saint Ephrem se sert quelquefois, pour exprimer cette union, du mot *mêler* (ܚܠܛ, ܡܙܓ) [9] dont il ne faut évidemment pas trop presser le sens. La terminologie, comme on pouvait le prévoir, est peu précise; telle qu'elle est, elle présente plutôt une teinte monophysite.

La sotériologie de notre docteur est fort vague. Au lieu de disserter sur l'acte rédempteur, il préfère décrire, dans un tableau poétique, la descente de Jésus-Christ aux enfers, et montrer comment il a arraché au

1. II, 522 B; III, 58 D.
2. I, 549 A.
3. III, 481 A; 487 F; I, 188 F.
4. I, 189 A; II, 328 D; 423; 420 F; III, 5 F; 137 F.
5. II, 329 E.
6. *Carmina nisibena*, XXVII, 8.
7. I, 177 C.
8. *Hymni et sermones*, I, 475, 353.
9. II, 419 C; *Carmina nisibena*, XXXV.

démon et à la mort leur proie, c'est-à-dire Adam et le genre humain[1].

En revanche, son ecclésiologie est ferme et bien développée. C'est toujours avec enthousiasme que saint Ephrem parle de l'Église. Elle est, pour lui, l'épouse du Christ, la maison de Dieu[2], catholique et indéfectible[3], distributrice de la vérité et de la grâce[4]. Jésus-Christ lui a donné le pouvoir de lier et de délier au ciel et sur la terre. Qui la méprise est perdu; qui s'abrite en elle possède la vie[5]. Dans cette Église une hiérarchie existe composée d'évêques, de prêtres et de diacres[6] : ces directeurs de l'Église sont les successeurs des apôtres; ils ont reçu le don du Saint-Esprit[7]. Mais, à leur tête, il faut mettre saint Pierre, dont saint Ephrem exalte la primauté. Pierre est le fondement de l'Église, la source de la doctrine du Sauveur, le chef des disciples, l'héritier des trésors du Christ[8]; et encore le chef des apôtres, le gardien du troupeau, à qui les clefs ont été confiées[9] : il est le principe du sacerdoce, de qui les prêtres reçoivent leur pouvoir de sanctification[10].

Ce pouvoir de sanctification s'exerce surtout dans la collation des sacrements. Saint Ephrem n'a pas sur les sacrements en général de vues précises; mais il a parlé de quelques sacrements en particulier.

C'est dans son propre baptême que Jésus-Christ a ins-

1. *Hymni et sermones*, I, 511, 513, 547; cf. 153.
2. II, 295 A; III, 498 A.
3. I, 294 C; *Hymni et sermones*, I, 255.
4. II, 442 B E; 560 B; III, 578 A-C; *Hymni et sermones*, I, 355.
5. III, 578 A; *Hymni et sermones*, I, 537.
6. *Carmina nisibena*, XXI, 5.
7. II, 366 A.
8. *Hymni et sermones*, I, 411, 533; cf. *Université catholique*, IV, 171, 172.
9. II, 559 E.
10. *Hymni et sermones*, I, 73, 267.

titué le baptême chrétien : alors il a sanctifié les eaux; à ces eaux il a mêlé sa grâce, le ferment qu'il était lui-même; il les a achetées de son sang [1]. Les eaux ainsi sanctifiées sont versées sur le baptisé pendant qu'on invoque les trois personnes divines. L'invocation d'une seule ne suffirait pas : le baptême donné par ceux qui nient la Trinité est nul [2]. Les effets du baptême sont d'effacer les péchés, de rendre la lumière spirituelle et intérieure, la grâce perdue par la faute d'Adam, de faire du chrétien un membre du Christ et de l'Église [3]. Ce dernier effet du baptême est persévérant : le chrétien est marqué du sceau du Christ [4].

Or, parmi les cérémonies du baptême, saint Ephrem distingue une double onction d'huile : l'une qui précède l'immersion, l'autre qui la suit. Il nomme cette dernière la *perfection ou consommation* (ܫܘܡܠܝܐ) du Christ, la compare à l'eucharistie, et lui assigne pour effet de fortifier le baptisé et de l'armer contre les ennemis de son salut. Il ajoute enfin que la matière de cette onction est le chrême (ܡܘܪܘܢ). Nul doute qu'il ne s'agisse de la confirmation [5].

De l'eucharistie notre docteur a souvent parlé et, bien qu'il dise que « pour celui qui la mange sans foi elle n'est que du pain ordinaire »; bien qu'il requière la foi pour que l'eucharistie ait sa valeur et produise ses effets, il n'en est pas moins très affirmatif sur la présence réelle et sur le fait que le pain et le vin sont devenus, par la consécration, le corps et le sang de Jésus-Christ. Le passage principal se trouve dans les

1. *Hymni et sermones*, I, 97, 45, 67, 75.
2. III, 28 F; 75 B.
3. II, 440 B; III, 312 B; *Hymni et sermones*, I, 61, 73, 75, 89.
4. III, 34 A; *Hymni et sermones*, I, 29.
5. *Hymni et sermones*, I, 28, note, 29, 51, 53; *Opera syriaca*, III, 12 D; II, 252 D.

Hymni et sermones (I, 413) : j'en citerai ici une bonne partie[1].

Jésus Notre Seigneur prit dans ses mains du pain — au commencement ce n'était que du pain, — le bénit, fit le signe de la croix dessus, le consacra au nom du Père et au nom de l'Esprit-Saint, le rompit et le distribua à ses disciples par parcelles; dans sa miséricordieuse bonté, il appela le pain son corps vivant et le remplit de lui-même et de l'Esprit-Saint : étendant la main il donna à ses disciples le pain que sa droite avait consacré : Prenez, dit-il, mangez tous de ce que ma parole a consacré. Ce que je vous ai maintenant donné, ne croyez pas que c'est du pain; recevez-le, mangez-le, ne le brisez pas en miettes. Ce que j'ai appelé mon corps l'est en réalité. La plus petite de ses parcelles peut sanctifier des milliers d'âmes, et suffit pour donner la vie à ceux qui la reçoivent. Recevez, mangez avec foi, sans hésiter, car c'est mon corps, et celui qui le mange avec foi mange en lui le feu de l'Esprit divin. Pour celui qui mange sans foi, ce n'est que du pain ordinaire, mais celui qui mange avec foi le pain consacré en mon nom, s'il est pur, il conserve sa pureté, s'il est pécheur, il obtient son pardon. Celui qui le repousse, le méprise et l'outrage, celui-là qu'il tienne pour certain qu'il outrage le Fils qui a appelé et fait réellement du pain son corps... Prenez et mangez-en tous; par ce pain vous mangez mon corps, vraie source de la rémission... Après que les disciples eurent mangé le pain nouveau et saint, qu'ils eurent compris par la foi qu'ils avaient mangé le corps du Christ, Jésus continua à expliquer et développer tout le sacrement. Il prit le calice du vin et le mêla, puis il le bénit, fit le signe de la croix dessus, le consacra et confessa que c'était son sang qui allait être versé... En leur donnant (à ses disciples) le calice à boire, le Christ leur expliqua que le calice qu'ils buvaient était son sang : Ceci est mon vrai sang qui est versé pour vous tous, prenez, buvez-en tous, c'est le nouveau testament en mon sang. Vous ferez comme vous m'avez vu faire en souvenir de moi. Lorsque vous vous réunirez dans l'église en toutes contrées en mon nom, faites ce que j'ai fait en souvenir de moi, mangez mon corps et buvez mon sang, testament nouveau et ancien.

1. M. Lamy en a donné, dans *l'Université catholique*, IV, 173 et suiv., une traduction française à laquelle j'emprunte cette citation.

L'impression générale qui se dégage de ces lignes, surtout quand on fait la part de la poésie qui les pénètre, est évidemment que leur auteur est un réaliste convaincu. Cette conclusion résulte encore d'une singulière opinion de saint Ephrem, opinion qui n'est pas isolée dans ses œuvres. Dans le même morceau dont j'ai cité une partie, il prétend que Jésus-Christ, avant de donner à Judas le pain consacré, trempa ce pain dans l'eau « et de cette manière lava la bénédiction et l'enleva[1] ». L'eucharistie n'est donc pas le corps de Jésus-Christ seulement pour la foi du fidèle, mais en réalité et objectivement.

Ce même passage nous dit quels sont, d'après notre auteur, les effets de la bonne communion. Il les mentionne encore ailleurs. Elle nous unit au Christ, nous jurifie intérieurement et conserve en nous la pureté, nous garde contre la concupiscence et prépare la vie éternelle[2] : elle est un viatique pour le moment de la mort[3].

Beaucoup moins complets sont les témoignages de saint Ephrem relatifs à la pénitence. Il parle, il est vrai, d'un aveu ou d'une confidence que l'on doit faire des fautes ou des embarras de sa conscience comme d'un moyen de s'éclairer et de se corriger[4]; mais on n'en saurait conclure qu'il s'agit ici de l'aveu sacramentel, si l'on remarque surtout que l'auteur s'adresse à des moines. En revanche, il reconnaît formellement à l'Église le pouvoir de remettre les péchés même en dehors du baptême, pouvoir dont l'exercice est conditionné par le regret du pénitent[5].

1. Voir aussi *Hymni et sermones*, I, 603, 623; *Evangelii concord. expositio*, p. 222. On retrouve cette opinion dans Jacques de Saroug.
2. I, 461 B; III, 297 F; 457 B; 480 E; *Hymni et sermones*, I, 417, 707.
3. III, 657 B; cf. 545 C.
4. III, 657 B; ZINGERLE, *Sermones duo*, p. 35.
5. II, 440 B.

L'ordre et le mariage ne sont mentionnés qu'en passant; l'extrême-onction l'est peut-être au tome II, 541 B.

On peut d'ailleurs relever dans les écrits du saint docteur — écrits populaires ou ascétiques pour la plupart — une foule de traits concernant les croyances, la discipline et la piété chrétiennes à son époque et dans son milieu. Tels, la sanctification du dimanche [1], le signe de la croix [2], le jeûne et l'abstinence [3]. La chasteté y est hautement célébrée [4]. On y trouve que les anges gardiens nous fortifient et nous secourent dans les luttes spirituelles [5]; que les peuples ont leurs saints patrons qui les protègent [6]; qu'il faut fêter les martyrs [7]; qu'il est utile d'invoquer les saints afin qu'ils prient pour nous [8]; que l'on doit honorer en particulier Marie et saint Joseph [9]; vénérer les reliques comme des restes bénis dont la vertu est puissante [10]; qu'il est juste et fructueux de prier pour les morts et spécialement d'offrir pour eux le saint sacrifice [11].

Que si nous passons maintenant à la doctrine eschatologique du moine syrien, nous sommes dès l'abord frappés d'une contradiction qu'elle semble présenter sur la condition des âmes justes immédiatement après la mort. D'un côté, saint Ephrem enseigne que ces âmes entrent de suite dans la vie, dans la joie, dans le

1. III C, 499; *Hymni et sermones*, I, 541.
2. *Hymni et sermones*, I, 301.
3. II, 338 B; III, 254 F.
4. III, 227, 228; II, 300 BC; *Hymni et sermones*, II, 777, 783.
5. III, 474 B.
6. III, 563 E.
7. *Carmina nisibena*, VI, 30.
8. III, 227 B; 236 B; 486 CD.
9. III, 481 A; 487 F; 600 C.
10. II, 349 F; 350, III, 250 F; *Carmina nisibena*, XIII, 18-21.
11. III, 314 F; 337 C; *Carmina nisibena*, LXXIV, 23; *Opera graeco-latina*, II, 401 C.

paradis, dans le ciel[1]; de l'autre, il dit non moins clairement que sans le corps ces âmes sont incapables d'exercer leurs facultés, de voir, d'entendre, de parler; d'où il conclut que, jusqu'à la résurrection de leurs corps, leur bonheur est fort incomplet, et qu'elles n'habitent pas encore le lieu de la félicité parfaite[2]. L'explication de cette contradiction apparente est probablement dans la division que notre docteur fait du paradis en trois parties, le sommet, les côtés, le bord[3]. Il réserve le bord aux pénitents pardonnés[4]; mais on peut croire qu'il en fait aussi le séjour des âmes justes jusqu'au moment de la résurrection des corps, moment où elles gagneront le sommet de la bienheureuse demeure[5].

Quelques textes font penser que saint Ephrem a soupçonné l'existence d'un purgatoire ou de limbes intermédiaires entre le ciel et l'enfer[6]. Il a, en tout cas, longuement établi, contre Bardesane, la possibilité, la convenance, la justice et le fait de la résurrection des corps[7]. Cette résurrection sera suivie du jugement. Notre auteur divise, par rapport à ce jugement, les hommes en trois classes : ceux qui sont au-dessus du jugement (*supra iudicium*) : ce sont les justes parfaits; ceux qui sont jugés (*sub iudicio*) : ce sont les justes imparfaits et les pénitents; enfin ceux qui sont en dehors du jugement (*extra iudicium*) : ce sont les impies et les méchants[8]. Le jugement étant achevé,

1. III, 251 F; 255 C; 225 E; *Hymni et sermones*, I, 669; *Carmina nisibena*, LXXIII, 1.
2. III, 587 B-F.
3. *Carmina nisibena*, prolegom., p. 25.
4. III, 568 A.
5. III, 588 B.
6. III, 565 E; 595 C.
7. I, 22 BC; III, 587 B; *Carmina nisibena*, XLIII, 17; XLIV; XLV; XLVII, 4; LXXII
8. I, 255 B C.

tous les hommes, justes et pécheurs, traversent le feu qui sort du gouffre de l'enfer. Ce feu respecte les justes : il saisit et retient les damnés [1]. Les premiers sont placés au ciel suivant leurs mérites [2], et leurs corps deviennent purs, subtils, élastiques [3]. Les réprouvés, parallèlement, reçoivent un châtiment proportionné à leurs fautes [4]. Ce châtiment sera-t-il éternel? On a noté dans saint Ephrem deux textes [5] qui jettent de prime abord quelque doute sur sa pensée à cet égard; mais, en y regardant de près, on s'aperçoit qu'il y fait simplement une hypothèse impossible : ailleurs il enseigne nettement l'éternité des peines aussi bien que celle des récompenses [6].

1. III, 299 B; cf. *Hymni et sermones*, II, 421.
2. I, 463 C; III, 567 F; *Hymni et sermones*, II, 423.
3. III, 575 CD.
4. III, 243 C; 637, 638; *Hymni et sermones*, II, 423.
5. III, 205 A; *Carmina nisibena*, LIX, 8.
6. III, 243 E; cf. *Hymni et sermones*, II, 423.

CHAPITRE VIII

LES HÉRÉSIES LATINES DU IV[e] SIÈCLE.

§ 1. — Le donatisme[1].

L'Église latine ne connut pas, au IV[e] siècle, d'hérésie comparable à celle qui agita l'Église grecque. Elle se trouva mêlée sans doute aux querelles ariennes, et quelques-uns de ses évêques même fléchirent dans leur adhésion à la foi de Nicée. L'ensemble cependant resta fidèle à cette foi, et l'apaisement que devaient amener les décisions du concile de Constantinople fut

1. Sources : 1° Avant tout, ce qui reste de la littérature donatiste, c'est-à-dire pratiquement les nombreuses citations donatistes contenues dans les ouvrages de saint Optat et de saint Augustin. 2° Les actes de la conférence de Carthage tenue en 411 entre catholiques et donatistes : *Gesta collationis carthaginensis* (*P. L.*, XI, col. 1231 et suiv.). 3° Les réfutations du donatisme écrites par SAINT OPTAT, *De schismate donatistarum* (Ed. ZIWSA) et SAINT AUGUSTIN (toutes contenues dans *P. L.*, XLIII. On exceptera le *De unitate ecclesiae*, d'authenticité douteuse, et le *Sermo de Rusticiano subdiacono*, qui est un faux). 4° Les procès-verbaux, actes des martyrs, lettres, lois et pièces diverses relatifs au schisme, dont on peut voir en partie l'énumération dans A. HARNACK, *Geschichte der altchristlich. Litterat.*, I. 744 et suiv., et dont on trouvera un bon nombre édités dans *P. L.*, t. VIII et XI. — Travaux : VÖLTER, *Der Ursprung des Donatismus*, Leipziz, 1882. L. DUCHESNE, *Le dossier du Donatisme*, Extrait des *Mélanges d'Archéol. et d'Hist. de l'Ecole française de Rome*, tome X, Paris, 1890. D. H. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1904. P. MONCEAUX, *Hist. littér. de l'Afriq. chrétienne*, IV, Paris, 1912. L. SALTET, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 59 et suiv. W. THUEMMEL, *Zu Beurteilung des Donatismus*, Halle, 1893.

assez vite réalisé en Occident, encore que retardé par l'intransigeance des lucifériens.

Mais si l'Église latine ne souffrit que peu de l'hérésie arienne, il s'y produisit cependant, dans le cours du IVe siècle, des déchirements et des erreurs qui intéressent au plus haut point l'histoire de la théologie et du dogme. Il les faut maintenant exposer.

Le premier de ces déchirements est le schisme donatiste. Il fut en Afrique une conséquence de la persécution de Dioclétien, comme le novatianisme avait été, dans cette même Afrique, une conséquence de la persécution de Dèce.

Ses origines historiques sont connues, et il n'entre pas dans notre plan de les raconter, non plus que de redire les détails de son histoire. Rappelons seulement que l'archidiacre Cécilien, élu en 311 pour succéder à son évêque Mensurius de Carthage, et sacré immédiatement par l'évêque d'Aptonge, Félix, avait vu se former contre lui, à la suite d'intrigues féminines et de mécontentements habilement exploités, un parti redoutable. Ce parti, qui avait à sa tête l'évêque de Casa Nigra, Donat, et celui de Tigisis, Secundus, se trouva assez fort pour provoquer, à Carthage même, en 312, une réunion de 70 évêques de Numidie dans l'intention de juger Cécilien. On lui reprochait, entre autres choses, de s'être laissé ordonner par Félix d'Aptonge, lequel, ayant été *traditeur* pendant la persécution — c'est-à-dire ayant livré aux païens les livres saints — était déchu par là même de l'épiscopat et n'avait pu validement ordonner Cécilien. Le fait imputé à Félix était faux, comme la suite le démontra. En tout cas, Cécilien refusa de comparaître devant le conciliabule qui l'avait cité. On le déposa, et on élut à sa place Majorinus, qui ne tint le siège que trois ans. En 315, Donat le Grand, homme habile

et audacieux, lui succéda comme évêque schismatique de Carthage : et c'est de lui probablement plutôt que de l'évêque de Casa Nigra que le donatisme a pris son nom.

Le schisme était consommé. Par quels principes le justifiait-on, et quelles raisons avait-on mises en avant pour écarter Cécilien? On lui reprochait, nous l'avons vu, d'avoir vainement reçu l'imposition des mains de Félix, puisque celui-ci était traditeur. Il y a, cachée dans ce reproche, toute une théorie sur la valeur des sacrements qu'il faut, avant d'aller plus loin, dégager et mettre en pleine lumière. Les donatistes n'ont jamais été de bien forts théologiens, et leur histoire, quand on la suit de près, montre qu'ils ont souvent varié dans l'application de leurs principes [1]. Ces principes eux-mêmes n'ont pas été pour eux clairs et complets dès le premier jour, et il est certain qu'ils ne sont arrivés que graduellement au système que je vais exposer. Mais enfin la logique autant que les événements les ont entraînés, et ils ont bien dû, à un moment donné, accepter les conséquences même théologiques de leurs affirmations et de leurs actes [2].

Toute leur doctrine parvenue à son développement repose sur ces deux assertions : 1° Les pécheurs publics et manifestes, et notamment les évêques et les prêtres prévaricateurs, n'appartiennent pas à l'Église. 2° Hors de la vraie Église les sacrements ne sauraient être validement administrés.

Ils justifiaient leur premier principe par cette considération que l'Église visible doit être sainte et im-

1. Au fond, leur opposition a été un mouvement national des populations africaines contre l'empire, autant et plus qu'une révolte dans l'ordre de la foi. D. Leclercq, *L'Afrique chrétienne,* I, p. 345 et suiv.

2. Il semble que ce soit après la controverse avec saint Optat, c'est-à-dire après 370, que les donatistes allèrent pratiquement jusqu'au bout de leurs principes

maculée, et qu'elle serait souillée par l'existence en elle de membres évidemment pervers et corrompus : *Ostendimus ecclesiam Domini in scripturis divinis sanctam et immaculatam fore ubique nuntiatam... Sequuntur enim apertissime blasphemantes* (*catholici*) *ut dicant Ecclesiam malorum delictis etiam manifestorum non posse maculari... Non modo moribus sed etiam corpore a malis debere* (*christianos*) *disiungi multis admodum testimoniis legalibus approbamus* [1]. Ceci est particulièrement vrai des évêques, prêtres et diacres traditeurs et notoirement indignes. Ils ne sauraient, après leurs crimes, continuer d'être membres de l'Église; ils ont perdu leur place dans la hiérarchie.

Mais ils n'ont pas perdu seulement leur place officielle : ils ont perdu aussi l'exercice de leur pouvoir d'ordre; ils sont devenus inhabiles à administrer les sacrements. *His ergo criminibus septus, esse verus episcopus non potes* [2]. Et encore : *Recedens ab Ecclesia baptismum quidem non amittit, ius dandi tamen amittit* [3]. Ceci suppose la seconde affirmation des donatistes, à savoir que, en dehors de la vraie Église, les sacrements ne sauraient être validement administrés. Cette erreur avait été celle de saint Cyprien, et les donatistes, en somme, n'avaient pas tort de se réclamer ici de son autorité [4]. En tout cas, ils reproduisaient ses arguments et demandaient, comme lui, s'il était possible, puisque l'Église était une et le Christ indivisible, de recevoir le baptême en dehors de cette Église et de ce Christ [5]. Avec lui, ils allaient

1. *Gesta collationis*, III, 258, col. 1408 D, 1410 D, 1413 A ; cf. III, 263.
2. August., *Contra litter. Petiliani*, II, 21.
3. August., *Contra epist. Parmeniani*, II, 30.
4. Ils n'y manquaient pas, comme bien on pense, et saint Augustin a dû consacrer les livres II-V de son *De baptismo* à leur répondre sur ce point.
5. *Gesta collat.*, III, 258 (col. 1413 A). August., *De baptismo contra*

plus loin encore, et — doctrine infiniment dangereuse — ils faisaient de la sainteté intérieure du ministre la condition de la collation de la grâce : *Qui non habet quod det, quomodo dat*[1] ? Toute chose, répétaient-ils, remonte à un principe, et une racine mauvaise, un arbre mauvais ne sauraient produire de bons fruits; un mort spirituel, tel qu'un mauvais ministre, ne saurait donner la vie : *Conscientia namque dantis attenditur qui abluat accipientis*[2].

Toute l'erreur donatiste est dans ces deux principes dont, en pratique, ils étaient pourtant bien obligés parfois de corriger la rigueur. Par exemple, s'ils se montraient intransigeants à considérer comme hors de l'Église non seulement les traditeurs, mais encore tous ceux qui communiquaient de quelque façon avec eux, c'est-à-dire tous les catholiques[3], en revanche, ils ne poussaient à bout ni leur théorie de la sainteté de l'Église, ni leur théorie de la sainteté du ministre, condition de la validité du sacrement. Car enfin, en quoi les fautes secrètes étaient-elles moins contraires à la pureté de l'Église que les fautes manifestes, et pourquoi les pécheurs secrets n'étaient-ils pas *ipso facto* exclus de son sein? Les donatistes les y souffraient cependant, et déclaraient même que leur présence ne nuisait pas aux bons[4]. Et si la sainteté extérieure du ministre est requise pour l'administration des sacrements, si le ministre est la source de la grâce, et ne peut la donner que s'il la possède, ne

donatist., I, 17. Inutile de remarquer que, pas plus que saint Cyprien, les donatistes ne distinguaient entre la validité et l'efficacité du baptême.

1. OPTAT, V, 6.

2. AUGUST., *Contra litter. Petiliani*, II, 6, 8, 10, 12, 14; *Contra epistul. Parmeniani*, II, 32; OPTAT, V, 7.

3. *Gesta collationis*, III, 258 (col. 1411); AUGUST., *Contra epistul. Parmeniani*, I, 4, 6.

4. *Gesta collationis*, III, 258, col. 1410.

faut-il pas regarder comme nuls les sacrements administrés par des pécheurs même secrets? Les donatistes cependant reculèrent encore devant cette conséquence, et admirent les sacrements conférés par des indignes non connus comme tels : *Quamvis habeat* (*baptizans*) *conscientiam maculosam, mihi tamen, quia ab eo baptizor, quia latet et nescio, sufficit quod ab eo accipio, cuius innocentem, quia in ecclesia est, conscientiam puto. Nam ideo conscientiam dantis attendo non ut, quod fieri non potest, de latentibus iudicem, sed ut si quid de illo in publica conscientia est, non ignorem*[1].

Ce n'était pas assez toutefois pour les donatistes que de formuler des principes : pour avoir le droit de repousser les sacrements des catholiques, il fallait encore prouver que les catholiques étaient en dehors de la vraie Église; il fallait remonter à l'origine du débat, établir que Félix d'Aptonge avait été traditeur et que, en communiquant avec lui et ses successeurs, évêques, prêtres, diacres et fidèles du monde entier — en dehors des donatistes — étaient sortis du bercail du Christ. Cette tâche, les donatistes s'y employèrent avec ardeur sinon avec succès, en tout cas ils n'y purent avancer qu'à la condition de modifier le concept de la catholicité de l'Église[2]. Leurs adversaires en effet leur objectaient sans cesse leur petit nombre relatif, et les limites étroites de leur Église renfermée dans la seule Afrique, pendant que celle des cécilianistes remplissait le monde. Comment dès lors les donatistes pouvaient-ils prétendre à être l'Église catholique? Ils répondirent en déclarant que le mot de catholique ne signifie pas l'universalité territoriale,

1. Ap. August., *Contra Cresconium*, II, 21.
2. Sur les notes de la vraie Eglise d'après les donatistes, voir Optat, II, 2 et suiv.

mais la pureté, la sainteté, la pleine possession des sacrements : *Catholicum nomen putant ad provincias vel ad gentes referendum, cum hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum, non ad gentes*[1]. C'était répondre en affirmant de nouveau la thèse à démontrer.

Quoi qu'il en soit, les donatistes se persuadèrent qu'ils l'avaient suffisamment établie, et agirent en conséquence. Ils tinrent pour nuls le baptême et la confirmation des catholiques et les renouvelèrent[2], renouvelèrent aussi les ordinations faites après le schisme par les évêques du parti adverse[3], et, pour bien montrer qu'ils n'accordaient à ces nouveaux prêtres ou évêques aucun pouvoir, ne craignirent pas de profaner et de fouler aux pieds le chrême et l'eucharistie consacrés par eux[4].

Telle est la doctrine donatiste; elle se résume dans une erreur sur l'Église et dans une erreur sur la valeur du rite dans l'administration des sacrements. Théologiquement, c'était fort médiocre, et le succès qu'obtint le donatisme ne s'expliquerait pas si l'on ne faisait entrer en ligne de compte les souvenirs laissés par l'enseignement de saint Cyprien, le caractère de résistance nationale contre les Romains que prit le schisme, et la forte organisation que Donat sut lui donner. Dès l'an 313, les dissidents avaient demandé à l'empereur Constantin de faire régler leur différend avec les catholiques. C'était introduire dans une question d'ordre religieux la puissance séculière, et ils eurent lieu plus

1. *Gesta collationis*, III, 102, col. 1381 ; cf. August., *Breviculus collation.*, III, 3; *Epist.* XCIII, 23 (*P. L.*, XXXIII, 333).
2. Optat, I, 5; III, 2; IV, 4; VII, 4. August., *De unico baptismo*, 21; *Epist.* CVI-CVIII.
3. August., *Epist.* CVIII, 19; *Contra litter. Petiliani*, III, 44. *Gesta collation.*, I, 201, col. 1339.
4. Optat, II, 19, 21; cf. VI, 1 et suiv.

tard de le regretter[1]. En attendant, Constantin acquiesça à leur demande. Un premier synode se réunit au Latran, sous le pape Miltiade, le 2 octobre 313. Les accusations portées contre Cécilien ne purent être prouvées, et l'on fit aux donatistes des avances pour la paix. Ils les repoussèrent et sollicitèrent une nouvelle enquête[2]. Elle démontra que Félix d'Aptonge n'avait point été traditeur[3]; et presque en même temps un grand concile réuni à Arles (1[er] août 314) condamna les pratiques des donatistes. Dans le canon 8, il interdit de rebaptiser ceux qui se convertissaient de l'hérésie, et qui avaient déjà été baptisés dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Par le canon 13, il décida que les clercs ordonnés par les traditeurs, s'ils étaient dignes de rester dans le clergé, n'auraient pas à souffrir de cette circonstance de leur ordination : *Nam si iidem* (*traditores*) *aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio*[4].

Déboutés de leur plainte et condamnés, les donatistes auraient dû se soumettre. Ils s'y refusèrent, et fatiguèrent si bien l'empereur qu'il consentit encore à les juger lui-même à Milan (316). Ce fut pour les condamner de nouveau et déclarer Cécilien innocent[5].

Dès lors, il ne leur restait plus qu'à rentrer dans le sein de l'Église ou à se révolter, car Constantin, qui les avait jugés, entendait bien que sa décision sortît son effet. Ils choisirent la révolte. Le pouvoir impérial

1. *Quid christianis cum regibus? Aut quid episcopis cum palatio?* Mais il était trop tard pour se plaindre d'une situation qu'ils avaient eux-mêmes créée (OPTAT, I, 22; AUGUST., *Contra litter. Petiliani*, II, 202).
2. OPTAT, I, 22-23.
3. OPTAT, I, 27; *Gesta purgationis Felicis* (*P. L.*, VIII, col. 718 et suiv.).
4. HEFELE, *Hist. des Conciles*, 2[e] éd., tr. fr., I, 1, p. 289; *Epist.* II *synodi arelatensis ad Sylvestrum papam* (*P. L.*, VIII, 818 et suiv.).
5. *Epist. Constantini ad Eumalium vicarium* (*P. L.*, VIII, 491).

entreprit d'obtenir l'obéissance par la force; et alors commença entre les schismatiques appuyés par les circoncellions, et les empereurs servis par des généraux comme Ursacius et Macarius, cette lutte, intermittente il est vrai, mais qui dura un siècle, et dont certains épisodes furent si tragiques. Nous n'avons pas ici à la retracer. Elle n'aboutit à peu près à rien, sinon à cantonner peut-être le mouvement en Afrique. En dehors de là, les donatistes purent seulement établir à Rome une communauté qui végéta[1] et en Espagne un évêque qui resta isolé. Mais, en revanche, même à la fin du ɪᴠᵉ siècle, ils étaient, en Afrique, la majorité. Leur concile de Carthage, vers 330, réunit 270 évêques; celui de Bagaï, en 394, en compta 310; à la conférence de Carthage, en 411, leurs évêques se trouvèrent 279[2].

Deux causes cependant amenèrent la ruine du parti. D'abord ses divisions intestines. Une première sécession de rogatistes, qui se séparèrent, vers 370, dans la Mauritanie césarienne, ne lui fit que peu de mal[3]; mais le grand schisme des maximianistes qui sévit à Carthage même, et qui fut le fait de plus de cent évêques, dans les années 392 et suivantes, lui porta un coup mortel[4]. D'autres dissidences plus personnelles aussi se produisirent, qui, sans avoir autant de portée, affaiblirent cependant la forte discipline établie par Donat le Grand[5].

1. Optat, II, 4.

2. Il faut cependant, pour apprécier ces chiffres, se rappeler, d'une part, que les évêchés étaient extrêmement multipliés en Afrique, et, de l'autre, que la même ville ou bourgade comptait souvent deux évêques, l'un catholique, l'autre donatiste.

3. August., *Epist*. XCIII, 1, 11.

4. Voir Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, VI, p. 160 et suiv.

5. Entre ces dissidences, il faut mentionner celle du célèbre Tychonius, esprit indépendant et sincère, excommunié par le parti, et qui

La seconde cause fut l'influence et l'action de saint Augustin. Saint Optat avait, dès 370, dirigé contre les schismatiques un traité bourré de raisons et de faits. Par sa douceur autant que par sa science, l'évêque d'Hippone ramena bon nombre de ces égarés; mais surtout la conférence publique de 411, où catholiques et donatistes discutèrent pendant trois jours devant le légat de l'empereur, Marcellinus, fut pour lui un triomphe[1]. La victoire resta aux catholiques, et un grand nombre de donatistes, reconnaissant leur défaite, rentrèrent à cette occasion dans l'Église. Ce mouvement se continua les années suivantes, et dès lors le schisme déclina sensiblement. On n'en trouve que peu de traces jusqu'à la fin du VIe siècle, où il paraît prendre un regain de vie sous Grégoire le Grand. Il fallut que le pape intervînt énergiquement, et que le bras séculier se fît encore sentir[2]. L'invasion arabe de l'Afrique, qui suivit bientôt, ne tarda pas d'ailleurs à anéantir complètement ce qui en restait.

§ 2. — Le priscillianisme[3]

L'histoire et surtout la doctrine de Priscillien constituent un problème qui n'est pas encore parfaitement

se rapprocha de l'orthodoxie sans y entrer. Il a laissé sur l'Écriture sainte des règles d'interprétation intéressantes. V. sur lui TRAUGOTT HAHN, *Tychonius-Studien*, Leipzig, 1900.

1. V. les actes, *P. L.*, XI, col. 1231 et suiv., et SAINT AUGUSTIN, *Breviculus collationis*, *P. L.*, XLIII, col. 613 et suiv.

2. V. diverses lettres du pape relatives à cet objet, *P. L.*, XI, 1435 et suiv.

3. Sources : Avant tout, les écrits de Priscillien : *Priscilliani quae supersunt recensuit* GEORGIUS SCHEPPS, Vindobonae, 1889 (*Corpus scriptor. ecclesiastic. latin.*, tom. XVIII); puis les actes des conciles et les ouvrages des auteurs qui se sont occupés de son hérésie : les voici à peu près par ordre de temps : Les huit canons du concile de Saragosse de 380 (MANSI, III, 633); PHILASTRIUS, *De haeresibus*, 61, 84; SAINT AMBROISE, *Epist.* XXIV (*P. L.*, XVI); MAXIME, *Epist. ad Siricium* (*P. L.*,

éclairci et qui peut-être ne le sera jamais. Avant la découverte et la publication par Schepps, en 1889, d'une partie de ses œuvres, on était assez d'accord pour voir en lui, sur l'autorité de témoignages presque contemporains, un hérétique de la pire espèce. Depuis, une réaction s'est faite en sa faveur, et quelques esprits seraient assez disposés à l'innocenter entièrement, et même à saluer en lui un grand réformateur et un grand exégète. Essayons de voir ce qu'il en est.

Les origines du priscillianisme sont connues surtout par l'*Historia sacra* de Sulpice Sévère (II, 46-51), composée tout au début du v[e] siècle. Ces origines, remarque-t-il lui-même, sont obscures. Un certain Marcus, égyptien, serait venu en Espagne vers 370, apportant une doctrine secrète empruntée au gnosticisme. Il gagna d'abord une noble femme, Agape et un rhéteur, Elpidius, qui devinrent à leur tour les maîtres de Priscillien. Celui-ci, encore laïc, esprit souple, ingénieux, recommandable par l'austérité de

XIII, 592); SAINT JÉROME, *De viris illustribus*, 121; *Epist.* CXXVI, CXXXIII; SULPICE SÉVÈRE, *Historia sacra*, II, 46-51; *Dialogus* III, 11-13 (*P. L.*, XX); P. OROSE, *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* (édité à la suite des œuvres de Priscillien, ou bien *P. L.*, XXXI); SAINT AUGUSTIN, *Epist.* CCXXXVII; *Contra mendacium; De haeresibus*, 70; *Contra priscillianistas et origenistas;* PASTOR DE GALICE, *Libellus in modum symboli* (c'est le symbole et les anathématismes faussement attribués au premier ou au second concile de Tolède. MANSI, *Coll. conc.*, III, 1002 et suiv.; HAHN, *Biblioth.*, § 168; KUENSTLE, *Op. inf. cit.*, p. 43 et suiv.). Les anathématismes du concile de Braga de 563 (MANSI, IX, 774 et suiv.; HAHN, *Bibl.*, § 176; KUENSTLE, p. 36 et suiv.). Je ne mentionne que pour mémoire l'*Epist.* XV de saint Léon dont l'authenticité est douteuse. Celle de Turribius à Idacius et Caponius (*P. L.*, LIV, 693) est sûrement apocryphe. — Travaux : F. PARET, *Priscillianus, ein Reformator des 4 Jahrhunderts*, Würzburg, 1891. E. CH. BABUT, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909. K. KUENSTLE, *Antipriscilliana*, Freiburg in Br., 1905. J. CHAPMAN, *Priscillian, the author of the monarchian prologues to the vulgate gospels*, dans la *Revue bénédictine*, 1906, t. XXIII, p. 335-339. — D. MORIN attribue à Instantius les traités de Schepps, et a édité un *De trinitate* priscillianiste (*Études, textes*, 1913).

ses mœurs, mais d'ailleurs vain et orgueilleux, groupa bientôt autour de lui un certain nombre de disciples, des femmes surtout. Mais des évêques aussi se laissèrent séduire, tels qu'Instantius et Silvanus. Alors les orthodoxes s'inquiétèrent. Dénoncée par l'évêque Hygin de Cordoue à Idacius d'Emerita, la nouvelle hérésie fut condamnée dans un concile de Saragosse en 380[1]. Malheureusement on chargea de l'exécution de la sentence l'évêque d'Ossonoba, Ithacius, violent et intempérant. Les priscillianistes résistèrent, Hygin de Cordoue passa dans leur camp et Priscillien fut ordonné évêque d'Avila. Le triomphe de la secte fut de courte durée; Idacius et Ithacius sollicitèrent l'appui de Gratien, et les priscillianistes furent exilés.

Cependant leurs évêques, Instantius, Salvianus et Priscillien ne s'abandonnèrent pas. Pour trouver du secours, ils partirent pour Rome, semant, en passant, leurs erreurs dans l'Aquitaine. A Rome, le pape Damase, prévenu, refusa de les recevoir[2]. Même hostilité de la part de saint Ambroise à Milan. Ils réussirent cependant par intrigue à faire rapporter l'édit de Gratien. Mais Ithacius n'était pas homme à lâcher sa proie. L'usurpateur Maxime venait de se déclarer à Trèves. Ithacius obtint de lui que les hérétiques comparaîtraient au concile de Bordeaux (385). Instantius s'y défendit; Priscillien commit la faute d'en appeler à

1. Le fait relaté ici par Sulpice Sévère est contredit par Priscillien lui-même (*Tract.* II, p. 35). Il prétend qu'au concile de Saragosse, « nemo e nostris reus factus tenetur, nemo accusatus, nemo convictus, nemo damnatus est, nullum nomini nostro vel proposito vel vitae crimen obiectum est »; il ajoute que les priscillianistes n'assistaient pas d'ailleurs au concile. De fait, les canons du concile ne les nomment pas, et condamnent seulement certaines exagérations d'austérité reprochées aux novateurs.

2. C'est à cette occasion sans doute que Priscillien écrivit son traité II, *Liber ad Damasum episcopum* (p. 34 et suiv.), où il fait l'apologie de sa conduite et de sa doctrine.

Maxime lui-même. Mal lui en prit. Amenés à Trèves, les priscillianistes y furent suivis de leurs accusateurs. En vain saint Martin, alors présent à Trèves, s'interposa auprès de Maxime pour que, si la doctrine des hérétiques était condamnée, leur personne fût sauve[1]. En vain même, effrayé, au dernier moment, de sa responsabilité et des protestations soulevées par sa conduite, Ithacius se désista de son rôle d'accusateur. Poussé par deux évêques, Rufus et Magnus, Maxime n'écouta que les conseils de rigueur. Un laïc reprit les poursuites. Priscillien avait avoué s'être rendu coupable d'actes immoraux, et s'être adonné à des études abominables. On le condamna à la peine capitale du chef de magie; et avec lui, deux clercs, un diacre, des laïcs et une femme même furent mis à mort. Instantius et d'autres priscillianistes furent déportés ou exilés. Un cri de réprobation accueillit ces mesures. Saint Ambroise, venu à Trèves sur ces entrefaites, refusa de communiquer avec les évêques qui y avaient engagé Maxime[2]; Idacius se démit volontairement de l'épiscopat et Ithacius en fut chassé.

Tel est le récit de Sulpice Sévère. Il ajoute que la mort ou l'exil des chefs priscillianistes, loin d'étouffer la secte, parut d'abord redoubler son fanatisme. Le concile de Tolède, en 400, vit cependant revenir à l'orthodoxie quelques évêques, entre autres Dictinius d'Astorga, auteur d'un livre intitulé « La balance » (*Libra*). En 415, saint Augustin, sollicité par Paul Orose, écrivit contre l'erreur sa lettre CCXXXVII et son traité *Contra mendacium*. Dans ce dernier ou-

1. Il regrettait même qu'un juge séculier fût appelé à se prononcer dans nne question doctrinale : *Satis superque sufficere, ut episcopali sententia haeretici iudicati ecclesiis pellerentur; novum esse et inauditum nefas, causam ecclesiae iudex saeculi iudicaret* (*Hist. sacra*, II, 50).

2. AMBROISE, *Epist.* XXIV, 12. Ce trait n'est pas dans Sulpice Sévère.

vrage, il réprouvait le secret et la dissimulation que l'on accusait les priscillianistes d'observer vis-à-vis de leur doctrine, mais en même temps il blâmait l'usage du même mensonge et de la même dissimulation avec eux, pour arriver à surprendre leurs secrets. Un peu plus tard, vers 447, l'évêque d'Astorga, Turribius, écrivit à saint Léon pour lui dénoncer encore la secte. La lettre de l'évêque a péri, et la réponse authentique du pape aussi probablement[1]. La guerre se continua entre hérétiques et orthodoxes sous forme de traités, de symboles et de condamnations conciliaires plus ou moins directes. La dernière grande manifestation contre le priscillianisme eut lieu au concile de Braga de 563, où 17 anathématismes furent portés contre les divers points de son enseignement. Ce fut le coup de grâce de l'hérésie. A partir de ce moment il n'en est à peu près plus question.

Et maintenant, quelle était au juste la doctrine priscillienne? L'exposé le plus clair et le plus complet s'en trouve dans ces anathématismes du concile de Braga dont je viens de parler. Ils sont éloignés, il est vrai, de près de deux cents ans des origines de la secte, mais leur substance se retrouve toute entière dans le *Libellus* de l'évêque Pastor, composé vers le milieu du ve siècle, et en grande partie dans les sources datées du commencement de ce même siècle, ou même de la fin du ive. On peut donc les considérer comme contenant l'expression fidèle de ce qu'était la doctrine priscillianiste pleinement développée. Quant à la doctrine personnelle de Priscillien, c'est évidemment dans ses écrits qu'il faut la chercher. Or il se trouve qu'entre

1. V. Kuenstle, *op cit.*, p. 117 et suiv. Les deux conciles de Tolède et de Braga, indiqués comme tenus à la suite de la réponse du pape, n'ont jamais existé. Dans l'état de l'Espagne à ce moment, il était impossible de tenir des conciles provinciaux.

cet enseignement des écrits de Priscillien et l'enseignement qu'on lui attribue ou du moins qui est censé être venu de lui, des divergences, des contradictions même existent. Comment les expliquer? Qui faut-il croire, de Priscillien ou des auteurs qui nous parlent de lui? Où est enfin la vérité dans ce conflit? C'est ce que nous allons nous appliquer à rechercher.

Voyons d'abord ce qu'était le priscillianisme au ve et au vi^e^ siècle.

Le concile de Braga réduit, comme je l'ai dit, ses erreurs ou pratiques répréhensibles à dix-sept chefs dont voici l'énumération. En note sont indiquées les sources plus anciennes qui confirment les assertions du concile.

I. — Les priscillianistes nient la distinction réelle des personnes divines : ils sont sabelliens[1].

II. — Ils admettent en Dieu une sorte d'émanation *ad intra* d'éons ou d'êtres divins : il y aurait dans la divinité *trinitas trinitatis*[2].

III. — Le Fils de Dieu Notre-Seigneur n'existait pas avant de naître de Marie.

IV. — Ils sont docètes, et ne croient pas que Jésus-Christ soit né *in vera hominis natura*. Aussi jeûnent-ils le jour de la naissance du Christ et le dimanche[3].

V. — Les anges et les âmes humaines sont des émanations de la substance divine[4].

VI — Les âmes humaines ont péché dans le lieu céleste où elles habitaient, et, à cause de cela, ont

1. Orose, *Commonitor.*, 2. Pastor, *Libellus*, anath. II, III, IV. August., *De haeresibus*, 70. Il faut sans doute rapporter ici également l'anathème VI du *Libellus : Si quis dixerit Christum inascibilem esse*, expression qui semble caractéristique du priscillianisme.

2. Pastor, *Libellus*, anath. XIV.

3. Conc. de Saragosse, canon 2.

4. Orose, *Commonitor.*, 2; August., *De haeresibus*, 70; *Contra mendac.*, 8; Pastor, *Libell.*, anath. XI.

été précipitées dans des corps humains sur la terre[1].

VII. — Le diable n'a pas été d'abord un bon ange créé de Dieu : il est sorti du chaos et des ténèbres; il n'est pas créé : il est le mal substantiel même.

VIII. — Il est dans le monde des créatures qui sont l'œuvre du diable : c'est lui qui est l'auteur du tonnerre, des éclairs, des tempêtes et de la sécheresse[2].

IX. — Les âmes et les corps humains subissent l'influence des astres[3].

X. — Les douze signes du zodiaque correspondent aux diverses parties du corps et de l'âme, et sont en rapport avec les noms des douze patriarches[4].

XI. — Le mariage est mauvais et la procréation des enfants condamnable[5].

XII. — Ce sont le diable et les démons qui forment au sein de la mère le corps de l'enfant. La chair ne ressuscitera point[6].

XIII. — La chair n'est pas l'œuvre de Dieu, mais une création des mauvais anges[7].

XIV. — Les priscillianistes s'abstiennent de manger de la chair et même des légumes cuits avec de la viande, non par mortification, mais parce qu'ils regardent la chair comme une nourriture impure[8].

1. P. Orose (*Commonitor.*, 2) et saint Augustin (*De haeresibus*, 70) précisent ce point. Les âmes, nées de Dieu, descendent à travers sept cieux ou cercles pour venir combattre sur la terre. Elles sont saisies par les puissances malignes qui gouvernent le monde, et disséminées dans les corps. C'est à cause de cela que le diable est représenté, dans la parabole de la semence, sous la forme du semeur, parce qu'il a semé les âmes dans les corps, dans les pierres et les épines.

2. Cf. Philastrius, *De haeres.*, 84; Pastor, *Libellus*, anath. I.

3. Pastor, *Libellus*, anath. XV; August., *De haeresib.*, 70.

4. Orose, *Common.*, 2; August., *De haeres.*, 70; Pastor, *Libell.*, anath. XV.

5. Philastrius, *De haer.*, 84; Aug., *De haer.*, 70; Pastor, *Libell.*, anath. XVI.

6. Pastor, *Libell.*, anath. X.

7. Philastrius, *De haeres.*, 84.

8. Philastrius, *De haeres.*, 84; August., *De haeresib.*, 70; Pastor, *Libell.*, anath. XVII.

XV. — La secte enseigne que les clercs et les moines peuvent, en dehors de leur mère, de leur sœur, de leur tante ou d'une très proche parente, retenir auprès d'eux des femmes étrangères et cohabiter avec elles.

XVI. — Le jeudi saint, contre la coutume de l'Église, les priscillianistes célèbrent, à l'heure de tierce, des messes pour les défunts, et rompent le jeûne.

XVII. — Enfin le XVII[e] anathématisme déclare que Priscillien a corrompu les Écritures; il interdit de lire et de défendre les traités que l'évêque Dictinius avait composés avant sa conversion, aussi bien que les écrits fabriqués par les hérétiques sous le pseudonyme des patriarches, prophètes et apôtres[1].

A ces reproches du concile de Braga on peut en ajouter quelques autres, mentionnés par les auteurs du IV[e] et du V[e] siècle. On accusait encore les priscillianistes d'introduire dans l'interprétation des Écritures un allégorisme outré[2], de mettre sur le même pied que les livres canoniques ou même de leur préférer des apocryphes sans autorité[3], de se servir d'une *Memoria apostolorum* qui expliquait l'évangile d'une façon particulière[4]. Saint Augustin cite quelques passages d'un *Hymnus Domini*, ou cantique chanté par Notre-Seigneur après la scène, et dont les hérétiques faisaient grand cas[5]. Ils expliquaient l'origine de certains phénomènes naturels par des mythes étranges[6]. Saint Jérôme et Sulpice Sévère les accusent de pratiques infâmes[7]. Enfin on leur reprochait de dissimuler leurs

1. OROSE, *Commonit.*, 2; AUGUST., *Contra mendac.*, 5; *De haeres.*, 70; *Epist.* CCXXXVII, 3.
2. AUGUST., *De haeres.*, 70.
3. AUGUST., *Epist.* CCXXXVII, 3; *De haeres.*, 70; OROSE, *Commonit.*, 2; PASTOR, *Libell.*, anath. XII.
4. OROSE, *Commonit.*, 2.
5. *Epist.* CCXXXVII, 4 et suiv.
6. OROSE, *Commonitor.*, 2.
7. JÉRÔME, *Epist.* CXXXIII, 3; SULPICE SÉVÈRE, *Histor. sacra*, II, 50.

vrais sentiments en présence de ceux qui ne les partageaient pas, et d'autoriser le parjure plutôt que la violation des secrets de la secte : « *Iura, periura, secretum prodere noli*[1] ». Ils autorisaient même leurs adhérents à renier le Christ pour échapper à la persécution[2].

Telle était l'idée qu'on se faisait, au ve siècle, de la doctrine priscillianiste. On y voyait un mélange de gnosticisme et de manichéisme[3], un système composite où se rencontraient le dualisme, l'astrologie, le pythagorisme, le docétisme, un encratisme exagéré, le tout combiné avec le sabellianisme et certaines doctrines origénistes.

Mais était-ce là la doctrine de Priscillien, et, même en faisant la part de développements ultérieurs qui ont pu et dû se produire, en retrouve-t-on le fond dans ses écrits?

Sur quelques points, oui, mais non sur l'ensemble. Le premier des reproches que la lecture des écrits de Priscillien paraît confirmer, est celui d'abuser des livres apocryphes. Priscillien a écrit sur ce sujet un traité tout entier, le troisième : *Liber de fide et apocryphis*. Il remarque que les écrivains canoniques se sont servis eux-aussi de livres et de prophéties non canoniques : tels saint Jude (p. 44, 45), l'évangile, saint Paul, Daniel, Ezéchiel (p. 48, 50). On trouve indiquées dans la Bible des prophéties de Noë, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (p. 45-47). Saint Paul a recommandé aux Colossiens la lecture de son épître aux Laodicéens, qui n'est pas canonique (p. 55). Priscillien en conclut que

1. August., *De haeres.*, 70; *Epist.* CCXXXVII, 3; *Contra mendac.*, 2.
2. August., *Contra mendac.*, 25.
3. Philastrius, *De haeres.*, 84, 61; August., *De haeres.*, 70. M. Harnack *Lehrb. der DG.*, II, 527) dit qu'il n'est pas prouvé que le manichéisme ait réellement influé sur le priscillianisme.

le canon ne contient pas tout ce qui est inspiré, que les apocryphes ou livres extra-canoniques ne doivent pas sans doute être mis entre toutes les mains, parce que les hérétiques les ont corrompus, mais qu'il s'y trouve de bons éléments dont il faut profiter (p. 46, 47, 56). Conformément à ces principes, M. Schepps regarde comme probable que, dans ses canons sur les épîtres de saint Paul, l'évêque d'Avila avait fait entrer l'épître aux Laodicéens, et qu'il comptait ainsi 15 épîtres de l'apôtre [1].

Un second reproche, plus grave, qui trouve quelque soutien dans les œuvres de Priscillien, est celui de sabellianisme. Outre qu'il insiste beaucoup sur l'unité de Dieu [2], — ce qui en soi est fort correct, — on trouve chez lui deux ou trois formules inquiétantes au point de vue qui nous occupe : « Tu enim es deus qui... unus deus crederis, invisibilis in patre, visibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus inveniris [3]. » Et encore, parlant de l'incarnation : « Invisibilis cernitur, *innascibilis nascitur*, incomprehensibilis adtinetur [4]. » Et enfin : « Unus deus trina potestate venerabilis, omnia et in omnibus Christus est sicut scribtum est : Abrahae dictae sunt repromissiones et semini eius : non dicit *in seminibus* tanquam in multis sed quasi in uno *et semini tuo* quod est Christus [5]. » Ce dernier passage, observe M. Künstle, paraît dénoter une sorte de panchristisme [6]. Et cependant nous voyons Priscillien condamner le patripassianisme [7], et sa formule baptismale n'omet nullement, entre les noms des

1. *Praefatio*, p. XII.
2. *Tractat.* I, p. 5 ; V, p. 66, 67.
3. *Tract.* XI, p. 103.
4. *Tractat.* VI, p. 74. Cf. le traité édité par D. Morin.
5. *Tract.* II, p. 37, et cf. *Tract.* VI, p. 75.
6. *Op. cit.*, p. 21, et cf. OROSE, *Commonitor.*, 2.
7. *Tract.* I, p. 6, 23 ; II, p. 38.

personnes divines, le mot « et », comme Orose le prétend[1].

Troisième reproche. Le concile de Braga (anath. V) accuse Priscillien de regarder les anges et les âmes comme des émanations de la substance divine, et l'évêque Pastor (anath. V) l'accuse d'apollinarisme. N'y aurait-il pas quelque trace de la dernière erreur surtout dans ces mots du traité VI (p. 74) : « Denique deus noster adsumens carnem, formam in se dei et hominis,id est *divinae animae* et terrenae carnis adsi gnans, etc. » La *divina anima* ici est le Verbe.

Que l'on ajoute encore, si l'on veut, le caractère nettement gnostique du fragment de lettre cité par P. Orose dans son *Commonitorium,* 2; l'insistance du canon XXXIII (p. 124) sur l'abstention des œuvres de la chair; du canon XXXV (p. 125) sur l'abstinence de la viande et du vin; une désapprobation, en tout cas très indirecte, du mariage et de la procréation dans le traité IV (p. 59, 60 : « humanae nativitatis vitia castigat [Christus] »); c'est tout ce que les écrits de Priscillien contiennent des doctrines que les IVᵉ et Vᵉ siècles lui ont attribuées à lui ou à ses disciples.

Car par ailleurs, ces doctrines sont plutôt, dans ces écrits, contredites et condamnées. Ainsi Priscillien admet que Dieu est le créateur du monde, de l'homme et de son corps[2]; il condamne le manichéisme, dont il avoue d'ailleurs qu'on accuse son parti[3]; il condamne ceux qui adorent les astres et leur accordent un pouvoir[4]; il affirme et répète que Jésus-Christ est venu dans la chair, et repousse le docétisme[5]. Anathème

1. *Tract.* II, p. 37; OROSE, *Commonitor.*, 2.
2. *Tractat.* V, p. 63, 65; XI, p. 104, 105.
3. *Tractat.* I, p. 22; II, p. 39, 40.
4. *Tractat.* I, p. 14; V, p. 63, 65; VI, p. 78.
5. *Tractat.* I, p. 7, 21; IV, p. 60; X, p. 102.

aux nicolaïtes, ophites, ariens, novatiens, basilidiens, homuncionites, borborites, patripassiens[1]. La différence des sexes vient de Dieu, et l'on doit lutter contre la concupiscence[2]. Il confesse la résurrection de la chair[3], et n'admet que quatre évangiles[4]. A remarquer le témoignage qu'il donne à la virginité de Marie *post partum*[5].

Entre ces affirmations de Priscillien et le priscillianisme connu jusqu'à la découverte de M. Schepps, il y a une distance qu'un développement même rapide d'idées ne suffit pas à combler, car de ces idées les germes ne se trouvent pas tous dans le fondateur de la secte. Saint Jérôme constatait déjà, en 392, dans son *De viris illustribus* (121), que l'on était partagé sur ce qu'enseignait au juste l'évêque d'Avila « defendentibus aliis non ita eum sensisse ut arguitur ». C'est donc que cet enseignement prêtait à des interprétations différentes, ou que ses écrits ne correspondaient pas tout à fait aux opinions qu'on lui prêtait. Or la controverse signalée par saint Jérôme, pouvons-nous la trancher? Pouvons-nous expliquer les divergences qui séparent les traités de Priscillien des anathématismes de Pastor par exemple, décider entre les deux qui a droit d'être cru? — Pas entièrement. On peut sans doute observer, d'une part, que des homme comme Sulpice Sévère, P. Orose, Pastor, sont des hommes sincères et rapprochés des événements, d'autre part, que nous ne possédons qu'une partie des écrits de Priscillien, que leur allure fuyante, la souplesse de sa phrase obscure et traînante sont plutôt de nature à

1. *Tractat.* I. p. 23; II, p. 38.
2. *Tractat.* I, p. 28; X, p. 101, 102.
3. *Tractat.* I, p. 29; II, p. 37.
4. *Tractat.* I, p. 31.
5. *Tractat.* VI, p. 74.

nous mettre en défiance contre sa véracité; que l'on ne voit pas pourquoi il aurait si haut prisé les apocryphes s'il n'y avait eu quelque intérêt doctrinal; que la secte est de bonne heure accusée de dissimuler ses sentiments. Toutes ces considérations plaident sans doute contre le novateur; mais elles ne détruisent pas entièrement l'impression que produit la netteté de ses déclarations. On est bien obligé de tenir compte du caractère mondain et sensuel de son premier et plus grand ennemi, l'évêque Ithacius, et l'on peut se demander si, au point de vue de l'encratisme par exemple, certaines pratiques d'austérité, exagérées si l'on veut, de Priscillien et de son entourage n'ont pas été présentées aux contemporains comme de véritables hérésies par cet homme dont Sulpice Sévère écrit qu' « il portait la folie jusqu'à incriminer comme complice ou disciple de Priscillien tout homme pieux, ayant le goût de l'étude ou s'imposant des jeûnes prolongés », et qu' « il osa même lancer une infamante accusation d'hérésie contre saint Martin, homme de tout point comparable aux apôtres [1] ».

On ne saurait donc, en dehors des points clairement confirmés par ses écrits, se prononcer absolument sur la doctrine originale de l'évêque d'Avila.

§ 3. — Les erreurs d'Helvidius, de Bonosus de Jovinien et de Vigilance.

Pendant que le priscillianisme agitait l'Espagne et l'Aquitaine, de moindres erreurs — qu'il faut signaler cependant — troublaient d'autres parties de l'Église.

La première en date est celle d'Helvidius [2].

1. Sulpice Sévère, *Historia sacra*, II, 50.
2. Source unique : Saint Jérôme, *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium* (*P. L.*, XXIII).

Elle n'est connue que par saint Jérôme, dont la réfutation est très probablement de l'an 383. On y voit qu'Helvidius, homme sans culture ni notoriété, avait soutenu dans un livre qu'il publia : 1° que Marie, après avoir enfanté Jésus *ex Spiritu Sancto,* avait entretenu des relations conjugales avec saint Joseph et en avait eu des enfants (3-17); 2° que l'état du mariage n'est pas inférieur, devant Dieu, à la vie de continence (18). Il appuyait sa première affirmation sur les textes qui parlent de Jésus comme d'un premier-né, sur ceux qui mentionnent ses frères (*Matth.*, I, 18; XIII, 55, 56; *Marc.,* VI, 3; *Luc.,* II, 4 et suiv.; VIII, 20; *Ioann.*, II, 12; VII, 3-5; *Act.*, I, 14), et aussi sur l'autorité de Tertullien et de Victorin de Pettau. Il fortifiait la seconde simplement par cette considération que le mariage étant chose naturelle et voulue de Dieu, ne peut être considéré comme d'une moralité inférieure.

Cette erreur ne paraît pas avoir reçu d'autre sanction que la réplique hautaine de saint Jérôme qui expliqua les textes objectés (3-16), rejeta l'autorité de Tertullien comme d'un homme qui n'était pas « de l'Église », nia que Victorin eût soutenu l'opinion qu'Helvidius lui prêtait (17), releva les éloges faits de la virginité dans le Nouveau Testament (20,21) et conclut : « Natum Deum esse de virgine credimus quia legimus, Mariam nupsisse post partum non credimus, quia non legimus » (19).

La même erreur fut renouvelée cependant, vers la même époque mais un peu plus tard, par un évêque de Sardique nommé Bonosus[1]. Jugé ce semble une

1. Sources : la lettre du pape Siricius attribuée à tort à saint Ambroise (*P. L.*, XVI, 1172 et suiv.); Saint Innocent, *Epist.* XVI, XVII (*P. L.*, XX); Isidore de Séville, *De haeresibus*, 53; Honorius d'Autun, *De haeresibus,* 68; Paul, *De haeresibus*, 43; Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 52; Marius Mercator, *Blasphemiarum Nestorii capitula* XII, *Dissertatio Marii Mercatoris*, 15 (*P. L.*, XLVIII, 928).

première fois, condamné et exclu de son église, il avait reçu de saint Ambroise le conseil de se soumettre au moins provisoirement à sa condamnation. Mais, à la suite d'une nouvelle dénonciation ou d'un appel, il se vit derechef condamné et par le pape Sirice et par les évêques de Macédoine, vers 391 ou 392. Un schisme s'ensuivit, et une secte de bonosiens se forma qui dura jusqu'au VIIe siècle. On accusa plus tard les bonosiens de diverses erreurs, notamment de photinianisme et de nestorianisme. Il est difficile de dire ce que valent ces reproches. Leur baptême fut reconnu valide par le second concile d'Arles en 443 ou 452 [1], mais rejeté plus tard tant par Gennade dans le *De ecclesiasticis dogmatibus* (52) que par saint Grégoire le Grand [2].

Avec Jovinien [3], nous revenons à saint Jérôme, car c'est par ce dernier surtout que nous le connaissons. Jovinien avait été d'abord moine et moine austère; puis, à la suite de réflexions, il changea de vie. Tout en restant moine et en gardant le célibat, il adopta des vêtements luxueux, rechercha la bonne chère et se donna tout le confort de l'existence. Ce revirement de conduite était justifié par les aphorismes suivants, dans lesquels saint Jérôme résume sa doctrine :

« Dicit virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, eiusdem esse meriti.

Nititur approbare eos qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse seduci.

1. Hefele, *Hist. des Conc.*, 2e édit., trad. fr., II, 1, p. 467, can. 17.
2. *Epist. lib.* XI, *Epist.* LXVII (*P. L.*, LXXVII, 1206).
3. Sources : avant tout, les fragments conservés de Jovinien lui-même dans W. Haller, *Op. infra cit.;* puis Saint Jérôme, *Adversus Iovinianum libri duo* (*P. L.*, XXIII); *Dialogus advers. pelagianos, Prolog.*, 2 (*P. L.*, XXIII). Saint Augustin, *De haeresibus*, 82. La lettre synodale du concile de Milan de 390, inter epist. sancti Ambrosii, *Epist.* XLII (*P. L.*, XVI), *Epist. Siricii* (*P. L.*, XVI, 1121). — Travaux : W. Haller, *Iovinianus* (*Texte und Untersuch.*, N. F., II, 2), Leipzig, 1897.

Tertium proponit, inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam.

Quartum quod et extremum, esse omnium qui suum baptisma servaverint, unam in regno caelorum remunerationem[1]. »

Ainsi donc, 1° L'état de virginité n'est pas en soi plus méritoire que l'état du mariage; 2° Ceux qui ont reçu le baptême avec une foi pleine ne peuvent plus pécher; 3° L'abstinence ne vaut pas mieux que la bonne chère; 4° Tous ceux qui ont gardé la grâce de leur baptême recevront au ciel même récompense. A ces erreurs ajoutons-en deux autres que rapportent saint Jérôme et saint Augustin : 5° Tous les pécheurs seront également punis, parce que tous les péchés sont égaux en gravité : « nullam esse inter iustum et iustum, peccatorem et peccatorem distantiam[2] ». 6° Marie a perdu sa virginité dans son enfantement[3].

Ces erreurs furent répandues à Rome par Jovinien, en un livre d'un style obscur et emphatique, mais qui fit quelques ravages. En réalité, et pour grossières qu'elles parussent d'abord, leur portée était grande. Ce que Jovinien prêchait au fond — et ce qui lui a valu toujours depuis les sympathies protestantes — c'est le salut par la foi seule, et l'inutilité des bonnes œuvres pour le salut, c'est le salut universel de tous les chrétiens. Quiconque avait reçu le baptême *plena fide* ne pouvait plus déchoir, et il importait peu qu'il pratiquât ou non l'abstinence et la continence, puisque ces austérités ne valaient pas plus que leur contraire, et que tous les justes devaient être également récom-

1. *Adv. Iovinian.*, 1, 3.
2. *Adv. Iovinian.*, II, 21, 30, 31, 35.
3. « Virgo concepit, sed non virgo generavit » (*Epist. syn. mediol.* 4; AUGUST., *De haeres.*, 82.

pensés[1]. L'important était de conserver la foi, et on la conservait sûrement si on l'avait apportée dès le principe pleine et ferme dans son baptême. Or, nous verrons que cette idée du salut par la foi et par le seul baptême, cette idée du salut universel des chrétiens était une idée qui, à la fin du IVe siècle, hantait plus d'un esprit et que saint Augustin dut combattre énergiquement[2]. La doctrine de Jovinien avait donc en réalité plus d'importance qu'il ne semble d'abord : il y allait de toute la morale chrétienne.

On s'en aperçut, et l'erreur fut dénoncée au pape Sirice par un ami de Jérôme, Pammachius et d'autres chrétiens distingués. Le pape la condamna dans un synode romain, en 390[3], et communiqua cette décision à saint Ambroise qui la fit recevoir et confirmer dans un petit concile tenu à Milan la même année. La lettre synodale écrite à cette occasion à Sirice nous apprend (13) que l'empereur lui-même — c'était Valentinien II — avait exsécré cette erreur. En 406, Jovinien était mort; mais avant de mourir, il avait pu lire la virulente réfutation que, en 392 ou 393, saint Jérôme avait écrite de ses idées. Il ne paraît pas d'ailleurs que celles-ci lui aient survécu.

A Jovinien on associe souvent Vigilance[4] comme offrant avec lui une parenté intellectuelle. Né en Gaule, probablement non loin de Toulouse, vers l'an 370, et d'abord esclave dans les domaines de Sulpice Sévère,

1. « Si autem mihi opponis, disait Jovinien, quare iustus laboret in pace, aut persecutionibus, si nullus profectus est nec maiora praemia : scias hoc eum facere non ut plus mereatur, sed ne perdat quod accepit » (*Adv. Iovinian.*, II, 18).

2. Dans son traité *De fide et operibus*.

3. *Epist. Siricii*, 5, 6

4. Sources : SAINT JÉROME, *Epist.* LXI, CIX; *Contra Vigilantium* (*P. L.*, XXIII); GENNADIUS, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 33 (*P. L.*, LVIII).

il s'éleva peu à peu jusqu'au sacerdoce, fut chargé plusieurs fois de missions honorables, et se trouva en rapport avec saint Jérôme et Paulin de Nole. Cela seul prouve qu'il n'était pas aussi « imperitus verbis et scientia et sermone inconditus » que le prétend saint Jérôme[1], mais qu'il était plutôt, comme le dit Gennade, « homo lingua politus »[2]. Quoi qu'il en soit, cet homme poli semble avoir manqué d'une certaine largeur d'esprit. Frappé probablement des abus se produisant presque toujours au sein des masses dans le culte rendu aux saints et à leurs reliques, ou témoin encore de certains excès pieux auxquels se laissaient entraîner quelques moines ou ascètes, il ne sut pas distinguer entre l'usage et l'abus, la pratique et l'excès, et condamna en bloc des coutumes et une discipline qui sortaient des entrailles mêmes du dogme chrétien.

C'est vers l'an 403 qu'il publia ses erreurs. Rien n'est resté de ses écrits que ce que saint Jérôme en a conservé dans ses réfutations, et il se peut que le rude polémiste, en rapportant les sentiments de son adversaire, les ait un peu exagérés. Tout se tient bien cependant dans son exposé, et l'exagération, si elle y est, n'est pas altération ni déformation.

Deux pratiques principales provoquent la critique de Vigilance : la vie monastique et le culte des saints.

Il ne veut pas de la vie monastique. Le jeûne est inutile (1)[3]. Mieux vaut donner petit à petit son bien aux pauvres que de le distribuer d'un coup tout à la fois (14) ; et mieux vaut secourir les pauvres de son pays que d'envoyer des aumônes aux monastères pa-

1. *Contra Vigil.*, 3.
2. *Op. et loc. cit.*
3. Les références entre parenthèses, et sans autre indication, reportent au *Contra Vigilantium*.

lestiniens (13, 14). La retraite dans la solitude est une désertion des devoirs de la vie; la continence prive le pays de citoyens utiles (15).

Mais il s'attaque surtout au culte des saints. Vigilance pose en principe que les âmes des justes glorifiés ne peuvent avoir avec nous aucun commerce, en d'autres termes, qu'il n'existe pas de communion des saints entre le ciel et la terre (6) : les saints ne peuvent ni prier, ni intercéder pour nous, et les prier est chose inutile (6). Il ne faut donc pas leur élever des basiliques, offrir le sacrifice liturgique sur leurs tombeaux, ni célébrer les vigiles des martyrs, exercice qui est une occasion de désordres (1, 8) [1]. Quant aux reliques, c'est une idolâtrie, une insanité que de vénérer cette poussière morte, ce je ne sais quoi qui n'a plus avec l'âme aucun rapport; on abuse quand on fait brûler des cierges devant elles (1, 4, 7) [2].

Vigilance blâmait encore l'usage des monastères de Bethléem de chanter l'alleluia en dehors de Pâques (1), et nous apprenons enfin par la lettre LXI, 4, que saint Jérôme lui écrivit, qu'il interprétait d'une façon singulière le passage de Daniel (II, 34-45) relatif à la pierre détachée de la montagne. La montagne était le démon, la pierre Jésus-Christ.

En somme, les idées de Vigilance sont bien claires : il veut, d'une part, séculariser l'Église, de l'autre, ramener le culte sur Dieu comme objet unique, et en réduire les manifestations extérieures : c'est du protestantisme pratique avant la lettre.

Ces idées ne furent pas d'abord mal accueillies; l'évêque de Toulouse, saint Exupère probablement, parut les favoriser, et d'autres évêques se laissèrent

1. Et v. SAINT JÉROME, *Epist.* CIX, 1, 3.
2. Et v. *Epist.* CIX, 1.

séduire [1]. Mais le novateur fut dénoncé par deux prêtres, Desiderius et Riparius, à saint Jérôme qui avait eu déjà quelques démêlés avec lui à propos de l'origénisme [2]. Le solitaire de Bethléem réfuta quelques-unes de ses erreurs dans sa lettre CIX à Riparius ; mais n'ayant pas en main ses écrits, il ne put le faire complètement. Ceux-ci lui parvinrent en 406, et en une nuit, pressé par le temps, Jérôme écrivit sa philippique *Contra Vigilantium*, où l'ironie et la violence suppléent quelquefois aux raisons, mais dont l'argumentation, en somme, reste solide, et la force victorieuse contre l'adversaire, incontestable.

On ne sait trop ce qu'il advint de Vigilance à la suite de cet éclat. On a supposé, d'après Gennade [3], qu'obligé par son évêque de quitter son diocèse, il s'était réfugié à Barcelone où il aurait obtenu le gouvernement d'une paroisse. En tout cas, ses protestations n'arrêtèrent pas le développement du monachisme ni les progrès du culte des saints.

1. JÉROME, *Epist.* CIX, 2; *Contra Vigil.*, 3.
2. JÉROME, *Epist.* LXI.
3. *De scriptor. ecclesiast.*, 35.

CHAPITRE IX

LA THÉOLOGIE LATINE AU IVe SIÈCLE.

§ 1. — Aperçu général sur les auteurs.

C'est en vain que nous tenterions de grouper en écoles les écrivains ecclésiastiques latins du IVe siècle, comme il a été possible de le faire pour les écrivains grecs. L'Orient connaissait alors des écoles à tendances ou doctrines définies et précises : l'Occident ne possédait rien de semblable. Chacun des auteurs dont nous devons maintenant parler porte, sans doute, dans la forme de sa pensée et la manière de son style, les traits caractéristiques d'un certain milieu où il a vécu et de certaines influences intellectuelles et théologiques qu'il a subies : il ne se confond pas avec ses voisins ; mais on ne trouve point entre eux tous ces distinctions tranchées de méthodes et de principes qui constituent des écoles différentes. Et la dernière raison en est que l'ancienne église latine n'a jamais spéculé sur ses croyances pour le plaisir de spéculer ; elle en a traité seulement pour s'en édifier ou pour les défendre.

Ce premier principe de classification nous faisant défaut, il resterait à grouper nos écrivains ou suivant la nationalité — africaine, espagnole, italienne, gauloise — à laquelle ils appartiennent, ou suivant le genre

— apologétique, polémique, catéchistique — auquel on peut ramener leurs ouvrages. Mais ce dernier mode de procéder serait, pensons-nous, d'une application fort complexe, et l'autre ne différerait guère d'une simple énumération. Contentons-nous donc, dans l'exposé qui va suivre, de mettre en vedette les noms les plus illustres et les plus saillants, en tâchant de réunir autour d'eux, suivant des affinités dont la nature variera, ceux dont la notoriété est moindre.

Trois noms dominent évidemment toute l'histoire de la littérature chrétienne latine au IVe siècle : ceux d'Hilaire, d'Ambroise et de Jérôme. Entre ceux qu'ils désignent, le plus théologien fut sans contredit saint Hilaire[1]. Saint Ambroise et saint Jérôme ont vécu à une époque de paix dogmatique relative, ou ne se sont mêlés aux controverses que par occasion. Saint Hilaire (évêque vers 353, † en 366) a vu l'arianisme dans son plus haut triomphe, et en a préparé ou même assuré la ruine dans les Gaules et en Italie. Le premier grand théologien de langue latine, si l'on excepte Tertullien, il s'est forgé une langue bien à lui, peu limpide, mais pleine, nerveuse, spontanée. Ses idées ont été empruntées en majeure partie aux grecs, dont il eut le loisir, pendant ses quatre années d'exil dans le diocèse d'Asie, d'étudier les ouvrages, et dont il fit connaître à l'Église latine les conceptions doctrinales et certaines interpré-

1. Je citerai ses œuvres d'après la *Patrologie latine*, IX, X. — Travaux : J. R. Wirthmuller, *Die Lehre des heil. Hilarius von Poitiers, über die Selbstentäusserung Christi*, Regensburg, 1865. Baltzer, *Die Theologie des heil. Hilarius von Poitiers*, Rottweil, 1879. Id., *Die Christologie des Hilarius von Poitiers*, Rottweil, 1889. Th. Förster, *Zur Theologie des Hilarius*, dans *Theolog., Stud. Krit.*, LXI, 1888. A. Beck, *Die Trinitätslehre des heil. Hilarius von Poitiers*, Mayence, 1903. G. Rauschen, *Die Lehre des heil. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi* dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. XXX, 1906. G. Rasneur, *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*; dans *Revue d'histoire ecclésiast.*, t. IV, 1903.

tations scripturaires. Son exégèse dérive d'Origène; mais sa doctrine trinitaire et christologique relève de celle d'Athanase dont elle reproduit l'intransigeance de fond et les avances conciliantes dans les procédés. Le surnom d' « Athanase de l'Occident », qu'on lui a donné, ne lui convient donc pas seulement au point de vue du caractère; on peut le lui appliquer encore au point de vue théologique. Entre ses ouvrages, il faut signaler comme plus importants pour nous les douze livres *De Trinitate* et le *De synodis;* mais du reste les indications dogmatiques abondent aussi dans les autres, et l'on n'en doit négliger aucun.

En saint Ambroise (évêque en 374, † 397)[1] nous retrouvons encore l'influence grecque, mais contrebalancée par le tempérament latin le plus prononcé. Devenu évêque, Ambroise a gardé le sens et l'allure de sa précédente charge consulaire. C'est avant tout un homme de gouvernement, un pasteur, un conducteur d'âmes, un administrateur de la république chrétienne, un prélat qui parle d'autorité. Très doux d'ailleurs et de sentiments très modestes, il incarne en soi une Église qui a pris conscience de sa force, et qui, le paganisme vaincu, n'aspire plus seulement à vivre, mais à prendre la direction morale des peuples. Comme exégète, il s'est formé à l'école de saint Basile, avec qui il correspond et qu'il admire, et aussi à celle de saint Hilaire, de saint Hippolyte, d'Origène, de Philon même qu'il imite et qu'il transpose. C'est dire que l'allégorie tient, à côté de l'exhortation, une large place dans ses com-

1. Je citerai ses œuvres d'après la *Patrologie latine*, XIV-XVII. — Travaux : Th. Förster, *Ambrosius, Bischof von Mailand*, Halle, 1884. J. B. Kellner, *Der heil. Ambrosius, Bischof von Mailand, Erklärer des Altes Testamentes*, Regensburg, 1893. R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV[e] siècle*, Paris, 1895. J. E. Niederhuber, *Die Eschatologie des heil. Ambrosius*, Paderborn, 1907. P. de Labriolle, *Saint Ambroise*, Paris, 1908.

mentaires. Sa théologie offre un caractère analogue. On y trouve des théories sur le mal, des remarques précises sur le sens des définitions de Nicée, des envolées mystiques sur la virginité, sur l'âme épouse de Dieu, qui lui viennent bien des grecs ; mais où le romain se révèle, c'est dans l'attention donnée aux questions de conduite pratique, d'ascétisme réglé, de discipline, de gouvernement intérieur de la communauté. On sent bien que son cœur est là, et qu'il bornerait volontiers la théologie à n'être qu'un grand catéchisme. On peut dire qu'aucun de ses ouvrages n'a pour le dogme d'importance capitale : ils ne l'ont point fait avancer ; mais ils sont très représentatifs de cette spéculation sereine où se complaisait le bon sens latin, et qui donnait pleine satisfaction aux meilleurs esprits.

De saint Jérôme [1] on sait qu'il a été un grand érudit et un grand exégète, plus remarquable par ses travaux de critique textuelle et de géographie scripturaire que par ses commentaires proprement dits ; on ne saurait dire qu'il a été grand théologien. « Il ne s'est jamais livré à des méditations personnelles sur les dogmes... et si l'intérêt d'un système se mesurait à la puissance de conception qu'il accuse, la théologie de saint Jérôme n'en offrirait aucun [2] ». Il a bataillé cependant à l'occasion pour l'orthodoxie contre Helvidius, contre Jovinien, contre Vigilance, contre les lucifériens, contre les origénistes, contre les pélagiens. Mais dans toutes ces occasions, il a pris la doctrine toute faite, telle que l'église de Rome la lui présentait : il ne l'a

1. Je citerai ici ses œuvres d'après la *Patrologie latine,* XXII-XXX. — Travaux : G. Grutzmacher, *Hieronymus, ein biographische Studie zur alten Kirchengesch.*, Berlin, 1906-1908. A. Rohricht, *Essai sur saint Jérôme exégète*, 1892. L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Paris, 1903. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1906. J. Turmel, *Saint Jérôme*, Paris, 1906.

2. J. Turmel, *Saint Jérôme*, p. 155.

pas faite sienne en la pensant à nouveau. Joignez que son érudition lui joue parfois de mauvais tours, et que, à force de lire tout ce qui lui vient à la main, bon ou douteux, il ne sait à quoi s'arrêter dès que l'enseignement exprès de l'Église lui manque. Ecrivain d'ailleurs original, plein de saveur, de mouvement et de vie, celui qui, de tous les auteurs de l'Église latine, a le plus étroitement uni en lui la forme classique et le tour personnel de l'expression et de l'idée.

Saint Hilaire, saint Ambroise et saint Jérôme sont, comme nous l'avons dit, les trois personnages de l'église latine qui attirent d'abord l'attention au IVe siècle; mais, à côté d'eux, il en est d'autres, et de considérables encore, dont l'étude importe à l'histoire des doctrines chrétiennes. Au moment à peu près où saint Hilaire, victime de sa foi nicéenne, partait pour l'exil, un rhéteur fameux se convertissait à Rome qui devait, lui aussi et immédiatement (de 355 à 360 probablement), écrire contre l'arianisme, et surtout essayer d'une fusion intime entre les doctrines néoplatoniciennes et les enseignements de l'Église sur Dieu et le Logos. C'était C. Marius Victorinus [1], désigné généralement sous le nom de Victorinus Afer, de sa patrie d'origine. Philosophe profond et polémiste vigoureux, Victorin manie avec force et alternativement l'arme des Écritures et celle de la raison; il a en sa dialectique une confiance absolue, et en pousse jusqu'au bout, jusqu'à l'excès, l'application dans le domaine de la foi. Mais il ne possède, du reste, du christianisme qu'une

1. Je citerai ici ses œuvres d'après la *Patrologie latine*, VIII. — Travaux : Koffmane, *De Mario Victorino philosopho christiano*, Breslau, 1880. C. Gore, *Victorinus Afer* dans *Dict. of christ. Biogr.*, IV, 1887. Geiger, *C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph*, Metten, 1887-1889. R. Schmid, *Marius Victorinus rhetor, und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895. P. Monceaux, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, III, Paris, 1905.

connaissance médiocre, et le caractère néoplatonicien de ses ouvrages, qui fit d'abord leur succès, contribua plus tard à en détourner les lecteurs. Saint Jérôme déjà se plaignait qu'ils fussent obscurs; ils le sont bien davantage pour nous, à qui ils ne sont parvenus que par des manuscrits fautifs et qui ne sommes plus familiers avec la philosophie qu'ils supposent.

Les ariens trouvèrent encore un adversaire dans l'évêque d'Agen Phebadius, auteur, après 357, de plusieurs ouvrages dirigés contre eux[1], et dans le prêtre luciférien Faustin qui composa, vers 384, à la prière de l'impératrice Flacilla, un *De Trinitate*[2]. Ils en eurent un autre encore, combattant plus particulièrement l'erreur sur le Saint-Esprit, dans l'évêque de Remesiana en Dacie, Niceta[3], l'ami de saint Paulin de Nole. Mais Niceta est moins un polémiste qu'un catéchiste. Il est connu surtout par son interprétation du symbole, écrite vers 375, et, à ce point de vue, il vaut mieux le rapprocher soit de Rufin d'Aquilée, auteur lui aussi d'un commentaire sur le symbole, soit de Zénon de Vérone (évêque de 362 à 380)[4], pasteur comme Niceta et s'occupant d'édifier son peuple, soit enfin de l'évêque de Barcelone, saint Pacien (évêque vers 360-390), dont il reste sur le baptême et sur la pénitence des écrits intéressants et pleins de vie[5].

A saint Ambroise on a longtemps attribué un *De sacramentis*[6] important, que certains critiques (Bar-

1. *P. L.*, t. XX.
2. *P. L.*, t. XIII.
3. Edit. E. Burn, *Niceta of Remesiana, his life and works*, Cambridge, 1905. — Travaux : L'introduction du même ouvrage, et W. A. Patin, *Niceta, Bischof von Remesiana*, München, 1909.
4. Œuvres dans *P. L.*, XI. — Travaux : A. Bigelmair, *Zeno von Verona*, Münster i. Westph., 1904. P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrétienne*, III, Paris, 1905.
5. Œuvres dans *P. L.*, XIII. — Travaux : A. Gruber, *Studien zu Pacianus von Barc.*, München, 1901. R. Kauer, *Studien zu Pacianus*, Wien, 1902.
6. Dans *P. L.*, XVI.

denhewer) retardent jusqu'au ve ou au vie siècle, mais que d'autres (Duchesne, Batiffol) maintiennent aux environs de l'an 400, et qui appartient bien en tout cas au cercle de l'église de Milan. Le commentaire sur les épîtres de saint Paul[1], cité sous le nom d'Ambrosiaster, n'est pas non plus de l'évêque de Milan : il est très probablement du juif, converti d'abord puis relaps, Isaac, qui écrivait sous le pontificat de Damase (366-384), et qui est l'auteur encore des *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* que l'on trouve parmi les œuvres de saint Augustin[2].

Je ne nommerai guère que pour mémoire Julius Firmicus Maternus dont le livre *De errore profanarum religionum*[3], écrit vers 347, offre plus d'intérêt pour l'histoire que pour la théologie. Prudence, de son côté, a consacré toute une partie de ses poèmes (404-405)[4] à combattre le paganisme et l'hérésie, et l'on a voulu voir notamment dans son *Apothéose* et son *Hamartigénie* une réfutation voilée, mais non équivoque, du priscillianisme. L'histoire des dogmes n'a que fort peu à glaner dans ces compositions. Il en va tout autrement du livre de saint Optat *De schismate donatistarum* (370-385). Dans la littérature du ive siècle l'évêque de Milève reste presque un isolé : par le sujet qu'il traite c'est à saint Augustin qu'il se rattache plus qu'à ses contemporains, et c'est pourquoi je l'ai nommé le dernier; mais d'ailleurs il est, dans la théologie de l'église et des sacrements, un initiateur dont les idées doivent être étudiées de près. Il n'a pas combattu le donatisme seulement par l'histoire et les faits : il lui a opposé une doctrine dont celle de l'évêque d'Hippone

1. *P. L.*, XVII.
2. *P. L.*, XXXV.
3. *P. L.*, XII.
4. *P. L.*, LIX, LX.

n'est qu'un développement, et dont l'avenir devait un jour consacrer les principes[1].

Essayons, au moyen de ces auteurs, de nous représenter ce qu'était la théologie latine au IVe siècle.

§ 2. — La doctrine sur les sources de la foi.

La première des sources où nos auteurs vont puiser leur enseignement est naturellement l'Écriture. Ils la regardent tous comme inspirée[2], mais sans analyser un peu profondément le concept de l'inspiration. Seul, saint Jérôme fait remarquer que l'auteur inspiré n'est pas entre les mains de Dieu, comme le pensaient les montanistes, un instrument purement passif, ravi en extase et ne comprenant pas lui-même ce que Dieu disait par sa bouche. Non, cet auteur restait conscient et actif, et c'est pourquoi nous constatons tant de différence dans le style des écrivains sacrés, chacun d'eux marquant l'expression de la vérité inspirée de sa personnalité propre[3]. Une conséquence de l'inspiration est d'ailleurs que l'Écriture ne peut ni se contredire, ni se tromper, ni nous tromper[4]. Elle doit donc être notre guide; en elle tout est parfait[5].

1. Édit. C. Ziwsa, Vindob., 1893. V. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chr.*, V, 1920. — Il faudrait aussi nommer Lucifer de Cagliari et son disciple Grégoire d'Elvire dont les opinions sur l'Église rappellent le rigorisme de Novatien. D. Wilmart a démontré que Grégoire est le véritable auteur des *Tractatus Origenis* édités par Mgr Batiffol. V. le premier volume de cette histoire, 6e édition, p. 357-362.

2. Hilaire, *In psalm.* LXIV, 3; Ambroise, *De Spiritu Sancto*, III, 112; Jérôme, *In epist. ad Gal.*, V, 20 (col. 417); *In Michaeam*, VII, 7 (col. 1222); *Epist.* CXXIII, 5.

3. *In Isaiam*, Prolog. (col. 19); *Epist.* CXXI, 10; et cf. les préfaces aux divers commentaires.

4. Jérôme, *In Nahum*, I, 9 (col. 1238); *Epist.* LVII, 7; cf. *In Matth.*, XIV, 8 (col. 98); *In Ieremiam*, XXVIII, 10, 11 (col. 855).

5. Hilaire, *In CXVIII psalm.*, litt. VI, 1; Ambroise, *In psalm. CXVIII*, sermo XIV, 11.

Comment nos auteurs l'interprètent-ils? J'ai déjà dit que saint Hilaire et plus encore saint Ambroise allégorisent souvent, et cherchent volontiers au delà, et quelquefois en dehors du sens littéral un sens plus haut. On en peut dire autant de Zénon de Vérone. Victorin, au contraire, malgré les explications originales, singulières, qu'il a données de certains passages de l'Écriture, se tient plus près de son texte et l'interprète en grammairien[1]. Quant à saint Jérôme, il emprunte à Origène la distinction des trois sens historique, tropologique et spirituel. Le premier est conforme à la lettre; le second expose la leçon morale que le texte contient; le troisième enfin met en relief, s'il y a lieu, les vues que ce même texte nous donne sur le ciel et la vie future[2]. Saint Jérôme ne veut pas qu'on s'arrête toujours uniquement au sens littéral, qui peut être une occasion de scandale[3]; mais il condamne bien davantage ceux qui « divaguent » sous prétexte d'interprétation tropologique ou spirituelle[4].

L'Écriture est donc une première autorité qui nous instruit de ce que nous devons croire. Mais saint Hilaire observe que ceux qui sont hors de l'Église « ne peuvent avoir l'intelligence de la parole divine », que dans l'Église « a été établie la parole de vie »[5]. Saint Ambroise dit que le doigt de l'Église nous montre la foi, qu'elle seule garde la loi complète du Seigneur[6]. Saint Jérôme à son tour remarque, par la bouche du luciférien qu'il approuve, que la tradition et la coutume

1. *In epist. ad Galatas*, II (col. 1184); *In epist. ad Ephesios*, II, *prooem.* (col. 1273).
2. *Epist.* CXX, 12; *In Amos*, IV, 4 (col. 1027); *In Ezechiel.*, XVI, 31 (col. 147).
3. *In epist. ad Galat.*, V, 13.
4. *In Isaiam*, XVII, 19; XVIII, 2 (col. 177, 179).
5. *In Matthaeum*, XIII, 1.
6. *In Lucam*, V, 97; *In psalm. CXVIII*, sermo XXII, 33.

de l'Église peuvent suppléer au silence de l'Écriture, comme on le voit pour maintes pratiques[1]. Et nous connaissons par l'histoire tous les faits qui supposent dans nos auteurs la conviction intime que la vraie Église ne peut errer dans son enseignement. L'argument tiré des « Pères » n'était pas encore, il est vrai, complètement créé, et saint Hilaire n'était pas fixé sur ce qui faisait au juste l'autorité d'un concile[2]. Saint Jérôme cependant a opposé aux pélagiens les écrits de saint Cyprien et même de saint Augustin[3]; et l'on sait que les définitions de Nicée ont été regardées par saint Hilaire comme irréfragables.

Mais autant les écrivains latins du IVe siècle relèvent l'autorité de l'Écriture et celle de l'Église, autant font-ils peu de cas de la philosophie, du moins si l'on entend ce mot des spéculations métaphysiques. En général, ils ne veulent pas de l'immixtion de la philosophie dans les choses de la foi. Saint Hilaire l'en écarte expressément, la déclarant inhabile à nous y éclairer[4]. Saint Ambroise, qui pense d'ailleurs que la philosophie a emprunté aux Écritures ce qu'elle a dit de bien, l'accuse de nous empêcher de trouver le Christ[5]. Tous la présentent comme une science vaine, incapable de nous faire vivre, plus riche de paroles que de vérité, devenue inutile par l'avènement du Christ[6]. De ce concert toutefois, qui n'étonnera pas de la part de nos latins du IVe siècle, il faut excepter Victorin. Philosophe dans le paganisme, il n'a pas renoncé à l'être en

1. *Dialog. contra luciferianos*, 8.
2. *De synodis*, 86.
3. *Advers. pelagian.*, III, 18, 19.
5. *De trinit.*, I, 13; IX, 8; XII, 19.
5. *De virginitate*, XIV, 92; *De officiis ministrorum*, I, 133, 179; *Epist.* XXXVII, 28.
6. HILAIRE, *In CXVIII psalm.*, Prolog., 4; AMBROISE, *In psalm. XXXVI*, 28; JÉRÔME, *In Isaiam*, XLIV, 24 et suiv. (col. 439); *In epist. ad Ephes.*, IV, 17 suiv. (col. 504); ZÉNON, *Tractat.* I, 7, 1.

devenant chrétien. Il a vu dans la nouvelle religion surtout une consécration de ses idées néoplatoniciennes, et c'est pourquoi tout son effort tend à montrer les harmonies de sa philosophie et de sa foi. Effort intéressant par sa nouveauté même, et qui ne sera pas renouvelé de longtemps avec autant de vigueur et de sincérité.

§ 3. — La lutte contre l'arianisme et la doctrine trinitaire.

Entre les docteurs latins qui défendirent au IVe siècle la foi de Nicée, il y a lieu évidemment de distinguer ceux qui écrivirent avant son triomphe définitif, et ceux dont les ouvrages sont sensiblement contemporains de ce triomphe ou même sont postérieurs au concile de Constantinople de 381. Dans le premier groupe il faut ranger saint Hilaire, Phebadius, Victorin et Zénon. Ils sont naturellement de beaucoup les plus importants pour l'histoire de la lutte contre l'arianisme en Occident au IVe siècle.

Hilaire tient sa doctrine de saint Athanase; Phebadius et Zénon paraissent avoir lu Tertullien et en avoir gardé quelque chose; Victorin se classe à part et établit moins le dogme par l'Écriture qu'il ne cherche à l'expliquer par la raison.

La première chose à faire pour réfuter les ariens était de se dégager du sabellianisme dont ils accusaient sans cesse les orthodoxes d'être fauteurs. Saint Hilaire établit avec soin la distinction des personnes : « Non persona Deus unus est, sed natura ». « Non unum subsistentem sed substantiam non differentem [1]. » Le Père et le Fils sont deux personnes dis-

1. *De synodis*, 69, 64; *De trinit.*, I, 16; IV, 20; VII, 2, 32; cf. III, 23; IV, 21, 30, etc.

tinctes. Chacune de ces personnes est parfaite en soi, et bien que le Fils soit vertu, sagesse, gloire, le Père n'en est pas moins puissant, sage et glorieux[1]. Mais la seconde personne n'est pas faite, créée par la première, le Fils est engendré, et engendré ab *aeterno*[2].

Jusque-là Hilaire pouvait s'entendre, sinon avec les ariens purs ou anoméens, du moins avec les homoiousiens; mais il fallait pousser plus loin. Le Père et le Fils sont deux personnes distinctes. Par où et comment ne sont-ils qu'un Dieu? D'abord, répond Hilaire, parce qu'ils sont strictement égaux; ils possèdent l'un et l'autre pleinement la divinité : « Plenitudo in utroque divinitatis perfecta est. Non enim diminutio Patris est Filius, nec Filius imperfectus a Patre est[3]. » Les textes de l'Écriture qui paraissent insinuer l'infériorité du Fils vis-à-vis du Père (*Ioann.*, XIV, 28) ou son ignorance (*Marc.* XIII, 32) ne prouvent rien[4]. Ensuite, ils ne sont qu'un seul Dieu parce qu'ils ont une même substance : « Absolute Pater Deus et Filius Deus unum sunt non unione personae, sed substantiae unitate[5] ». C'est ce qu'exprime le mot ὁμοούσιος (homoousion). Il ne signifie pas que les deux personnes sont identiques, ni que la substance divine est partagée entre elles deux, ni qu'elles participent toutes deux à une substance qui leur serait antérieure, mais que le Fils, tout en étant distinct, a reçu du Père la substance par laquelle il est tout ce qu'est le Père : « Sit una substantia ex naturae genitae proprietate, non sit aut ex portione, aut ex unione, aut ex communione[6]. » On a prétendu

1. *De trinit.*, II, 8.
2. *De trinit.*, VI, 23-27; XII, 23-32.
3. *De trinit.*, III, 23; cf. *De synodis*, 73-75.
4. *De trinit.*, IX, 53, 54, 51, 55, 57, 67.
5. *De trinit.*, IV, 42, 40. Remarquer l'opposition des mots *unio* et *unitas*. Hilaire emploie toujours le premier quand il parle des personnes, le second quand il s'agit de la substance.
6. *De synodis*, 71, 67-69, 88.

qu'Hilaire entendait ὁμοούσιος dans le sens d'ὁμοιούσιος, et l'unité de substance du Père et du Fils d'une unité purement spécifique[1]. C'est une erreur, et ce que nous venons de dire le montre assez[2]. Hilaire assurément a fréquenté le parti homoiousien, et n'a pas craint de s'unir à lui pour repousser les anoméens; il s'est efforcé, dans l'intérêt de la paix et afin de le gagner, d'interpréter bénignement ses formules de foi, et de montrer qu'elles manquaient de logique plus que de vérité; mais il n'a pas hésité dans ses propres conclusions. Oui, à son avis, on peut admettre à la rigueur l'ὁμοιούσιος, puisque la parfaite ressemblance en Dieu entraîne l'unité de substance[3]; mais cette expression prête d'ailleurs à des ambiguïtés[4]. Mieux vaut la formule nicéenne : elle marque plus clairement l'unité substantielle du Père et du Fils[5].

La doctrine d'Hilaire se retrouve dans Phebadius, avec cette nuance, que le dernier n'ayant pas été en contact avec les Orientaux, reste davantage dans la rigueur latine : « Tenenda est igitur, ut diximus, regula quae Filium in Patre et Patrem in Filio confitetur; quae unam in duabus personis substantiam servans, dispositionem divinitatis agnoscit[6]. » Cette « dispositio divinitatis » vient de Tertullien. Mais voici qui est plus strict : « Pater et Filius etsi duae personae creduntur, ratione tamen et substantia unus sunt[7]. » De

1. V. Gummerus, *Die homoüsianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig, 1900.

2. On peut voir également *De trinit.*, VII, 41, où tout le raisonnement sur la circumincession suppose évidemment l'identé numérique de la substance divine dans le Père et le Fils.

3. *De synodis*, 72-77.

4. *De synodis*, 89.

5. V. la réfutation de Gummerus par G. Rasneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie* dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, IV, p. 411 et suiv., 1903.

6. *Liber contra arianos*, 22, col. 30.

7. *De filii divinit.*, 7, col. 44.

là l'ὁμοούσιος énergiquement défendu[1]; de là l'éternité absolue du Fils, et le rejet de toute génération temporelle[2]; de là l'égalité parfaite du Père et du Fils : « Totum Patri ascribimus quod est Filius, et totum Filio quod Pater est[3]. — Quid est enim Filius de eo quod Pater est? Alius idem[4]. » De là enfin cette conclusion que si le Verbe s'est manifesté dans les théophanies de l'Ancien Testament — comme l'auteur l'admet, — il ne s'y est cependant pas rendu visible dans sa substance; il l'était seulement par les formes extérieures qu'il avait momentanément revêtues[5].

Zénon lui aussi a lu Tertullien; mais il n'a pas su toujours le corriger, et il en a reçu dans sa doctrine trinitaire des concepts que l'on est surpris de rencontrer encore dans la deuxième moitié du IVe siècle. Car l'évêque de Vérone proclame sans doute l'unité de substance du Père et du Fils : ils sont comme deux mers qu'emplit la même eau: le Père s'est reproduit dans le Fils tout en restant ce qu'il était[6]; il proclame leur égalité « O sancta aequalitas ac sibi soli dignissima individuae deitatis... Deus in alio se inferior esse quemadmodum potest, quidquid enim uni ex duobus indiscrete in omnibus sibimet similantibus detraxeris, cui detraxeris nescis[7] »; mais quand il en vient à la naissance éternelle du Verbe, son langage se trouble : il reprend celui des apologistes sur le double état du Logos, d'abord dans le sein du Père et alors presque simple attribut de la divinité, puis proféré pour la

1. *De filii divinit.*, 2-5.
2. *Liber contra arian.*, 16; *De filii divinit.*, 2, col. 36.
3. *De filii divinit.*, 7, col. 44; 6, col. 43; *Libellus fidei*, col. 49.
4. *De filii divinit.*, 6, col. 42.
5. *Lib. contra arian.*, 17, col. 26; *De filii divinit.*, 8, col. 45-47.
6. II, 2 (col. 391, 392); I, 1, 1; II, 3; II, 5, 1.
7. II, 1, 1; II, 3; II, 5, 1; 6, 3, 4. Cependant voyez II, 5, 1 (col. 400), où l'auteur ne paraît viser ni l'incarnation ni les théophanies.

création et acquérant sa pleine personnalité[1]. On est ramené près de deux siècles en arrière par ces archaïsmes.

Il est inutile de nous appesantir sur la façon dont saint Ambroise, Faustin et Niceta traitent ce sujet des rapports du Fils et du Père : il faudrait répéter ce que nous avons écrit à propos d'Hilaire et de Phebadius[2]. Car saint Ambroise, remarquons-le bien, encore qu'il ait été un des maîtres de saint Augustin, se tient beaucoup plus près que lui de la conception trinitaire des Grecs. Pour l'évêque de Milan, le Père est toujours posé le premier, comme la racine et la source du Fils et de toute la Trinité : « Fons Pater Filii est, quia radix Pater Filii est[3] ». Le Fils est Fils parce qu'engendré, Verbe parce que proféré : « Ex utero generavit ut Filium; ex corde eructavit ut Verbum[4] »; engendré et proféré ni par un acte libre de la volonté, ni par contrainte proprement dite, mais par une nécessité de nature supérieure à la fois à la contrainte et à la volonté libre[5]. Il est temps d'en venir à Victorin, et d'examiner les contributions nouvelles qu'il apporte à la question qui nous occupe.

Victorin est amené à écrire sur cette question par les objections qu'un arien, nommé Candidus, lui a

1. « Principium, fratres dilectissimi, Dominus noster incunctanter est Christus, quem ante omnia saecula pater in profundo suae sacrae mentis arcano insuspicabili ac soli sibi nota conscientia, Filii non sine affectu, sed sine revelamine amplectebatur... Procedit in nativitatem qui erat, antequam nasceretur in Patre, aequalis in omnibus » (II, 3; II, 4; II, 5, 1). Voyez cependant II, 2, col. 392 et même II, 3.

2. Voir pour saint Ambroise surtout les deux traités *De fide ad Gratianum augustum*, écrit en 378-380, et le *De incarnationis dominicae sacramento*, probablement de 382 (*P. L.*, XVI); pour Faustin, son traité *De trinitate* (vers 384) et sa *Fides Theodosio imperatori oblata* (*P. L.*, XIII); pour Niceta, les *Libelli instructionis*, *Libellus tertius*, I, *De ratione fidei*, edit. Burn, p. 10 et suiv.

3. *De fide*, IV, 10, 132.

4. *De virginibus*, III, 1, 3.

5. *De fide*, IV, 9, 103

faites contre la doctrine nicéenne. Candidus, dans son *Liber de generatione divina*, 1-7 [1], a objecté qu'on ne saurait imaginer en Dieu une génération. Elle blesserait son immutabilité parce qu'elle suppose un changement (*mutatio*), sa simplicité par ce qu'elle emporte une division, une séparation. D'autre part, un Verbe engendré ne saurait être Dieu, puisqu'il aurait passé d'un état à un état; il ne saurait être consubstantiel au Père : « Ex quibus apparet quoniam neque consubstantiale est quod generatur, neque sine conversione generatio a Deo [2] ».

Victorin s'efforce, par la philosophie, de résoudre ces difficultés, tout en reconnaissant combien il est malaisé de traiter de ce qui regarde Dieu [3]. Il remarque d'abord que toute action implique un mouvement : « Facere nonne motus est? »; mais il n'est pas vrai que tout mouvement implique un changement, une *mutatio* [4]. Dieu est éternellement en action, en mouvement : il se meut sans cesse [5]. Ce mouvement est une faction, une création par rapport aux êtres contingents, mais par rapport au Verbe c'est une génération; génération éternelle comme le mouvement dont elle est le terme, et parce que le Verbe, ayant été l'instrument de la création, a donc préexisté à toute créature [6]. Sans doute, Victorin laisse échapper çà et là quelques expressions incorrectes : le Père est *antiquior,* le Fils *iunior;* le Père a créé le Logos [7]; mais sa pensée n'est pas douteuse. Le Verbe est éternel et

1. *P. L.*, VIII, col. 1013-1017.
2. *Loc. cit.*, 7, col. 1017 A.
3. *De generatione Verbi divini*, 1, 28, col. 1033 C, 1034 A; *Adv. Arium*, II, 3, col. 1091 A.
4. *De generat. Verbi divini*, 30, col. 1035 A.
5. « Est enim movere ibi et moveri ipsum quod est esse, simul et ipsum » (*Adv. Arium*, I, 43, col. 1074 A).
6. *De generat. Verbi divini*, 29, 30, col. 1034, 1035 A B.
7. *Adv. Arium*, I, 20, col. 1053 D; *Hymn.*, III, col. 1144.

consubstantiel au Père : « Ὁμοούσιον ergo et filius et pater, et semper ita, et ex aeterno et in aeternum[1] ». Le Père et le Fils sont quelque chose d'un et de simple : « Unum ergo et simplex ista duo[2] ».

Cette conclusion est celle qui ressort de tout ce que Victorin nous dit des rapports du Fils avec le Père.

Le Fils est le terme de la volonté du Père, ou plutôt sa volonté en acte : « Pater ergo cuius est voluntas, filius autem voluntas est, et voluntas ipse est λόγος ». Toute volonté est enfant; le λόγος est donc Fils : « Omnis enim voluntas progenies est... λόγος ergo filius ». Et comme Dieu atteint tout par une volonté unique, il n'y a qu'un Fils. Et comme ce Fils procède par la volonté, il est « non a necessitate naturae sed voluntate magnitudinis Patris » : ce qui ne veut pas dire que cette génération est libre, mais qu'elle a pour principe la volonté[3].

De même que le Fils est la volonté actuée du Père, aussi est-il le terme de sa connaissance, ou plutôt l'image par laquelle le Père se connaît lui-même : « Est autem lumini et spiritui imago... filius ergo in patre imago et forma et λόγος[4] ». De là il suit, d'un côté, que le Verbe est distinct du Père, comme l'image est distincte du sujet connaissant, mais d'un autre côté, qu'il lui est identique, parce qu'il le représente à lui-même. Il y a « alteritas nata » mais qui « cito in identitatem revenit[5] ».

1. *Adv. Arium*, I, 34, col. 1067 C, 31; IV, 21, col. 1128; I, 1, col. 1039 D; I, 30; *De generat. Verbi divini*, 1, col. 1019 D; *De ὁμοουσίῳ recipiendo*, 2, col. 1138; *Hymn.*, 1, col. 1141 C.
2. *De generat. Verbi divini*, 22.
3. *Adv. Arium*, I, 31, col. 1064 A B; *In epist. ad. Ephes.*, 1, 1, col 1236 B C.
4. *Adv. Arium*, I, 31, col. 1064 A; 57, col. 1083, 1084.
5. *Adv. Arium*, I, 57, col. 1084 A.

Puis, se lançant définitivement dans la théorie néoplatonicienne de Dieu et de ses rapports avec le monde, Victorin représente ceux du Père et du Fils absolument comme ceux de l'Un et du νοῦς dans la philosophie de Plotin. Le Père est l'absolu, l'inconditionné, l'être transcendant qui semble n'avoir ni attribut, ni détermination quelconque, inconnaissable, invisible : le Fils est ce par quoi le Père se conditionne, se précise, se détermine, se limite en quelque sorte, se met en relation avec le fini, devient connaissable et tombe sous notre étreinte. Le Père est la substance, le Fils est plutôt la vie; le Père est le surêtre, le Fils l'être simplement.

Deus quod est esse, id est vivere, incognitus et ndiscretus est et eius forma, id est vitae intellegentia incognita et indiscreta est... Cum autem foris esse coeperit, tunc forma apparens imago Dei est, Deum per semet ostendens; et est λόγος, non iam inde πρὸς τὸν θεὸν λόγος, in qua vita et intellegentia, iam ὄν; quia certa cognitio est, existentia quae intellectu et cognitione capitur [1]. — Pater ergo et magis principalis vita motionem requiescentem habens in abscondito et intus se moventem : Filius autem in manifesto motio, et ideo filius quoniam ab eo quod est intus processit [2]. — Hic est Deus supra νοῦν, super veritatem, omnipotens potentia, et idcirco non forma; νοῦς autem et veritas et forma, sed non ut inhaerens alteri inseparabilis forma, sed ut inseparabiliter annexa ad declarationem potentiae Dei patris eadem substantia vel imago vel forma... Si silentium Deus est, Verbum dicitur; si cessatio, motus; si essentia, vita... Ergo ista essentia, silentium, cessatio Pater, hoc est Deus pater. At vero vita, Verbum, motus aut actio filius et unicus filius [3]. — Deus ergo est totum πρόον : Iesus autem ipsum hoc totum ὄν [4]. — Verum esse primum ita imparticipatum est ut nec unum dici possit nec solum, ultra simplicitatem, praeexistentiam potius quam existentiam, universalium

1. *Adv. Arium*, IV, 20, col. 1123 A.
2. *Adv. Arium*, I, 42, col. 1073 A.
3. *Adv. Arium*, III, 7, col. 1103, 1104.
4. *De generatione Verbi div.*, 2, col. 1021 A.

omnium universale, infinitum interminatum, sed aliis omnibus, non sibi, et idcirco sine forma intellectu quodam auditur... Hoc illud est quod diximus vivere vel vivit, illud infinitum, illud quod supra universalium omnium vivere, est ipsum esse, ipsum vivere, non aut aliquid esse, aut aliquid vivere unde nec ὄν. Certum enim etiam quiddam est ὄν, intelligibile, cognoscibile. Ergo si non ὄν nec λόγος, λόγος enim definitus est et definitor [1].

D'une manière générale donc, on peut dire que le Verbe, d'après Victorin, est l'actuation de la puissance active qu'est le Père. Et ainsi, en un sens, il est vrai que le Verbe est inférieur au Père, parce qu'il le tire de sa transcendance et le rapproche du fini, parce que lui-même en reçoit la vie [2]. Il lui est à la fois inférieur et égal : égal, car le Père a tout donné au Fils, sa substance et sa dignité; inférieur, car le Fils tient tout du Père comme de son principe [3]. Le subordinatianisme enseigné par Victorin, on le voit, se rapporte non à la nature mais à la personne du Verbe : il est une conséquence de la condition de Fils.

Les controverses qui s'agitaient en Orient sur le Saint-Esprit ne pouvaient non plus laisser indifférents les écrivains latins du IVe siècle. On a de Niceta un traité *De Spiritus sancti potentia*, qui fait partie de ses *Libelli instructionis*, et de saint Ambroise un *De Spiritu Sancto* paru en 381. Quant à saint Jérôme, sollicité d'écrire sur le sujet, il préféra traduire — en le remaniant un peu — l'ouvrage de Didyme dont il a été question plus haut. De tous nos auteurs saint Hilaire est le seul qui — par ménagement pour les semi-ariens évidemment — ne nomme pas expressé-

1. *Adv. Arium,* IV, 19, col. 1127 B; et cf. IV, 23, col. 1129, 1130; III, 11, col. 1107 A B.
2. *Adv. Arium,* I, 42, col. 1073 A; *In epist. ad Philipp.*, III, 20, col. 1227 A B.
3. *Adv. Arium,* I, 13, col. 1047 C D.

ment le Saint-Esprit Dieu. Il n'en affirme pas moins que le Saint-Esprit n'est pas une créature, qu'il n'est pas étranger à la nature divine, qu'il est de la même substance que le Père et le Fils [1]. Phebadius [2], Zénon [3], Faustin [4], Niceta [5] et les autres tiennent plus expressément encore le même langage. Pour Victorin, s'il paraît quelquefois — par suite de l'imprécision du mot *spiritus* — confondre le Saint-Esprit avec le Fils, il l'en distingue cependant comme on distingue l'intelligence de la vie; comme on distingue la voix de la bouche qui l'émet; il dit que le Fils et l'Esprit sont deux, encore qu'ils aient même essence entre eux et avec le Père : « Est enim Pater loquens silentium, Christus vox, Paracletus, vox vocis [6] ». « Vivere quidem Christus, intellegere Spiritus [7] ». « Una substantia tribus a substantia Patris : ὁμοούσια ergo tria, hoc est simul οὐσία... ergo ὁμοούσιοι sunt, unam et eamdem substantiam habentes [8] ».

Reste la question de l'origine du Saint-Esprit. Depuis Tertullien, la doctrine de l'Occident comme celle de l'Orient en était restée à la formule : *a Patre per filium*. Mais on pouvait l'interpréter diversement, ou bien en ne voyant dans le Fils qu'un milieu par où la substance du Père est communiquée au Saint-Esprit, ou bien en faisant du Fils conjointement avec le Père un vrai principe actif producteur de l'Esprit-Saint. C'est à ce dernier sens que s'arrête la théologie latine. Elle y est amenée par le texte de saint Jean, XVI, 15;

1. *De trinit.*, I, 36; II, 4; XII, 55.
2. *Libellus fidei*, col. 49; *De filii divinitate*, 11, col. 49.
3. *Tract.* I, 1, 5 (col. 268); II, 13, 1.
4. *De trinitate*, VII, 1; *Fides Theodos. imper. obl.*, col. 80.
5. *De Spiritu sancto*, 18.
6. *Adv. Arium*, IV, 16, col. 1111 C; I, 13, col. 1048 A.
7. *Adv. Arium*, I, 13, col. 1048 B; cf. III, 4, 5.
8. *Adv. Arium*, I, 16, col. 1050 B C; 8, col. 1044 C; 12, col. 1046 D; etc.

mais elle n'ose dire d'abord que le Saint-Esprit *procède* du Fils, puisque l'Évangile n'emploie pas cette expression. Ainsi saint Hilaire, ayant écrit que le Saint-Esprit reçoit du Fils sa nature même et ce que le Fils a reçu du Père, se demande si recevoir du Fils est le même acte que *procéder* du Père. Il n'ose trancher la question; mais il remarque que, en tout cas, en recevant du Fils, le Saint-Esprit reçoit du Père, puisque tout ce que le Fils donne au Saint-Esprit lui vient du Père[1]. Le Saint-Esprit est donc « res naturae Filii, sed eadem res et naturae Patris est[2] ». D'où la conclusion que le Saint-Esprit est du Père par le Fils : « Quod ex te per eum (Filium) Sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia[3] ». — Même doctrine, sans le mot précis, chez Phebadius : « Misit nobis (Filius) Spiritum Sanctum de propria sua et ipsa una substantia sua... De meo, inquit, accipiet (*Ioan.*, XVI, 15); ex eo utique quod est Filius, quia et Filius de eo quod Pater est[4] ». — Même réserve dans saint Ambroise[5], bien qu'il enseigne très clairement que le Fils est le principe du Saint-Esprit : « Quae Filio incognita putas, ea de Filio Spiritus sanctus accepit. Accepit autem per unitatem substantiae, sicut a Patre Filius[6] ». — « Eo quod apud te... Deus omnipotens, Filius tuus fons vitae sit, hoc est fons Spiritus sancti, quia Spiritus vita est[7] ». — Et enfin même enseignement dans Victorin. Par un mouvement unique, dit-il, *uno motu*,

1. *De trinit.*, VIII, 20.
2. *De trinit.*, VIII, 26.
3. *De trinit.*, XII, 56; cf. 55, 57.
4. *De filii divinit.*, 11, col. 49.
5. Saint Ambroise use sans doute du mot *procedere*, mais seulement pour marquer la mission *ad extra* du Saint-Esprit par le Fils; par exemple *De Spiritu Sancto*, I, 119, 120.
6. *De Spir. Sancto*, II, 118.
7. *De Spir. Sancto*, I, 152.

le Père produit le Fils et l'Esprit-Saint : « Unus motus utrumque in existentiam protulit »; mais par ce mouvement le Père ayant donné au Fils tout ce qu'il a, — même de pouvoir se communiquer, — le Fils l'a donné à son tour à l'Esprit-Saint : « Et quia quae habet Pater filio dedit omnia, ideo et filius qui motus est, dedit omnia Spiritui sancto[1] ». Et ainsi le Père reste toujours la source première; et il est vrai, en un sens, que ce n'est pas le Fils qui donne, mais le Père; mais cependant le Fils donne aussi, et produit comme principe subordonné : « Sicuti enim a gremio patris et in gremio filius, sic a ventre filii Spiritus[2] ».

Le rôle du Saint-Esprit dans la vie intime de Dieu est d'être le lien des deux autres personnes. Cette pensée de Zénon de Vérone[3] est fortement inculquée par Victorin. L'Esprit-Saint est « patris et filii copula » : « Primo connectis duo, esque ipsa tertia complexio duorum[4] ». Avec lui la Trinité est complète. La formule latine qui en exprime le mystère est et reste celle de Tertullien : *una substantia, tres personae :* « Tres personas unius substantiae et unius divinitatis confitentes[5] », personnes qui n'ont qu'une vertu, une opération, une volonté, un pouvoir comme elles n'ont qu'une substance[6]. Saint Jérôme écarte, comme suspecte d'arianisme, la formule cappadocienne trois *hypostases :* le mot hypostase, à son sens, correspondant à essence[7]. En revanche, au mot *per-*

1. *Adv. Arium*, III, 8, col. 1105 A B.
2. *Adv. Arium*, I, 8, col. 1044 C; 12, col. 1047 B.
3. *Tract.* II, 2, col. 392.
4. *Hymn.*, I, col. 1139 D; III, col. 1146 B.
5. PHEBADIUS, *De filii divinit.*, 11, col. 50.
6. AMBROISE, *De fide*, IV, 91 ; V, 134; *De Spir. Sancto*, III, 20; *Apologia proph. David*, 71; *In Lucam*, V, 3.
7. *Epist.* XV, 3, 4.

sonne Victorin préférerait le mot *subsistance :* « Dictum de una substantia tres subsistentias esse, ut ipsum quod est esse subsistat tripliciter, ipse Deus et Christus, id est λόγος, et Spiritus sanctus [1] ». Ces trois subsistances sont l'une dans l'autre par la circumincession : « uterque in utroque — omnes in alternis existentes [2] ». Elles sont entre elles dans le même rapport que l'être, la vie et l'intelligence, la vie qui est le Fils n'étant qu'une forme de l'être qui est le Père, comme l'intelligence, qui est l'Esprit-Saint, n'est qu'une forme de la vie qui est le Fils [3]. Par cet effort vigoureux pour ramener aux catégories plus générales de l'ontologie les données trinitaires de la foi, Victorin se pose en précurseur, non seulement de saint Augustin, mais des plus hardis scolastiques.

§ 4. — Création. Angélologie.

Le néoplatonisme qu'il a porté dans sa doctrine de la Trinité, Victorin l'étale aussi dans sa théorie de la création. Les essences des choses se trouvent potentiellement en Dieu qui les engendre, mais plus particulièrement dans le Logos, en qui tout être est insubstantié : « Semen est, et velut elementum omnium quae sunt ». « Insubstantiata enim sunt omnia ὄντα in Iesu, hoc est ἐν τῷ λόγῳ [4] ». C'est le Verbe qui fait exister les essences, qui est l'organe de la création [5]. Cette

1. *Adv. Arium*, II, 4, col. 1092 D; I, 41, col. 1072 A; III, 4, col. 1101 D.
2. *Adv. Arium*, I, 15, col. 1050 A ; 16, col. 1050 C. Cf. HILAIRE, *De trinit.*, II, 4; VII, 41; IX, 51; ZÉNON, *Tract.* II, 1, 2; II, 2, col. 392; II, 5, 1.
3. *Adv. Arium*, I, 13, col. 1048 B; 63, col. 1087 C D; III, 7-9, col. 1103-1105; IV, 21, col. 1128 D.
4. *Adv. Arium*, I, 25, col. 1059 A ; 26, col. 1059 B; III, 3, col. 1100 C; IV, 4, col. 1116 C.
5. *Adv. Arium*, I, 33, col. 1066 C; 22, col. 1056 B C; *In epist. ad Ephes.*, I, 9, col. 1266 A.

création d'ailleurs nous est dépeinte plutôt comme une sorte d'émanation. La plénitude de vie versée d'abord par le Père dans le Verbe, déborde de celui-ci et se répand dans les créatures, en s'adaptant aux êtres qui la reçoivent[1]. Voici l'échelle des êtres : « Catena enim Deus, Iesus, Spiritus, νοῦς, anima, angeli et deinde corporalia omnia subministrata[2] ». Remarquons νοῦς et *anima* placés avant les anges, et la distinction de νοῦς et d'*anima*. L'âme n'est pas le νοῦς : elle le reçoit seulement[3]. Quant à la matière, elle est μὴ ὄν : elle ne devient quelque chose que par l'âme qui la vivifie[4].

Il est inutile de remarquer que toute cette théorie de la création, si l'on excepte l'idée du Verbe créateur et de la matière néant par elle-même, est particulière à Victorin. Les anges, qu'il a nommés dans sa chaîne des créatures, ne sont pas entrés dans le cadre de sa théologie, mais nos autres auteurs, surtout Hilaire, Ambroise et Jérôme s'en sont occupés. Les deux derniers croient qu'ils ont été créés avant le monde corporel[5]. De leur nature saint Jérôme ne dit rien de précis, mais, en expliquant leur chute par un péché d'orgueil[6], il écarte l'argument qui de *Genèse* VI, 1, 2, concluait à leur corporéité. Cet argument au contraire a rendu incertaine l'opinion de saint Hilaire et de saint Ambroise. Tous deux semblent parfois regarder les anges comme affranchis de corps, *spirituales* et *incorporales*[7] ; mais le premier rapporte cependant la tradition qui voit les anges dans les fils de

1. *Adv. Arium*, I, 24, col. 1057 D ; 25, col. 1058 D, 1059 A B ; 47, col. 1077 A B ; III, 3, col. 1100 B C ; IV, 31, col. 1135 C D.
2. *Adv. Arium*, I, 25, col. 1059 B.
3. *In epist. ad Ephes.*, I, 4, col. 1239 B C.
4. *De generat. Verbi div.*, 10, col. 1026.
5. AMBROISE, *De incarnat. domin. sacramento*, 16 ; JÉROME, *In epist. ad Titum*, I, 2 seq., col. 560 ; cf. *Epist.* XVIII, 7.
6. *In Ezechiel*, XXVIII, 16.
7. HILAIRE, *In psalm.* CXXXVII, 5 ; AMBROISE, *In Lucam*, VII, 126.

Dieu de *Genèse* vi, 1, 2 [1]; et le second n'hésite pas à attribuer la chute des anges à leur incontinence, encore que chez lui on trouve ailleurs l'idée que les « fils de Dieu » sont les hommes justes, et que Satan est d'abord tombé par orgueil [2].

Saint Jérôme explique par la différence de leur mérite la différence qui existe entre les anges et leurs différents ordres; ordres dont nous ne pouvons pas d'ailleurs connaître le nombre et les degrés précis [3]. Cette question, toute théorique, a du reste peu préoccupé les Latins jusqu'à saint Grégoire. Les auteurs du ive siècle insistent plus volontiers sur les secours que les bons anges nous apportent. Non seulement les nations, les églises et les communautés particulières sont protégées par un ange, mais chacun de nous a son ange gardien « qui unicuique adheret comes ». Ces anges intercèdent pour nous et nous couvrent de leur protection [4]. Saint Jérôme a même pensé qu'un compte serait exigé des anges préposés aux collectivés et qu'un jugement serait exercé sur eux, ayant pour objet l'accomplissement exact de leurs fonctions [5].

§ 5. — L'homme, la chute, la grâce, le mérite.

Fort peu encline aux questions de spéculation pure, la théologie latine se portait plus volontiers à l'étude

1. *In psalm.* CXXXIII, 6.
2. *De virginibus*, I, 8, 53; *Apologia proph. David*, I, 4; *De Noe et arca*, IV, 8; *In psalm. CXVIII*, sermo IV, 8; sermo VII, 8; sermo XVI, 15.
3. *Apol. adv. libros Rufini*, I, 23; *Adv. Iovinianum*, II, 28; *In epist. ad Ephes.*, I, 21.
4. Jérome, *Commentar. in Ecclesiasten*, *P. L.*, XXXIII, 1033; *In Daniel.* VII, 3; *In Mich.*, VI, 1; Hilaire, *In psalm.* LXV, 13; CXX, 4; CXXIV, 5; CXXIX, 7; CXXXIII, 6; CXXXIV, 17; *In Matth.*, XVIII, 5; Ambroise, *In psalm. CXVIII*, sermo VII, 36; *In Lucam*, VII, 210, etc.
5. *In Michaeam*, VI, 1, 2.

de l'homme, de sa situation et de ses besoins dans l'économie chrétienne. Il est très important de relever l'idée qu'elle s'en faisait à la veille de la controverse qui devait mettre aux prises saint Augustin et Pélage.

Saint Hilaire, saint Ambroise et saint Jérôme sont à la fois dichotomistes et créatianistes. Pour eux, l'homme se compose de deux éléments seulement, et l'âme de l'homme est créée[1]. Cette âme est spirituelle, immortelle, répandue par tout le corps, bien qu'existant particulièrement dans un lieu spécial[2]. Zénon de Vérone ne paraît pas distinguer cette immortalité naturelle de l'immortalité bienheureuse ou malheureuse que nous méritent nos vertus ou nos fautes[3]. D'autre part on trouve dans saint Jérôme des passages où, sous l'influence d'Origène, il avait semblé d'abord favorable à la préexistence des âmes[4]. On sait qu'il repoussa depuis cette erreur. Mais elle paraît bien avoir été celle de Victorin. Victorin dit aussi que l'homme est composé de deux éléments, *ex corpore et anima;* toutefois il compte en lui deux âmes, l'une attachée à la matière, hylique, animale, ayant en soi son νοῦς hylique de même substance qu'elle; l'autre, insufflée en Adam par Dieu, céleste, divine, ayant en soi son νοῦς divin et céleste. Cette seconde âme est contenue dans la première, comme la première l'est dans le corps[5]. Et ces âmes, les âmes célestes du moins, ont préexisté

1. Hilaire, *In psalm.* CXXIV, 4; *De trinit.*, X, 22; Ambroise, *De Isaac et anima*, 3, 4; *De Noe et arca*, 9; Jérôme, *In Daniel*, III, 39; *Contra Ioannem hierosol.*, 22; *Apol. adv. libros Rufini*, III, 28; *Epist.* CXX, 12; cf. *Epist.* CXXVI, 1.

2. Hilaire, *In psalm.* CXXXIX, 4-6; CXVIII, litt. XIX, 8; LXII, 3; LXIII, 9; Ambroise, *De bono mortis*, 38; *In psalm. CXVIII*, sermo IX, 15; *De Caïn et Abel*, II, 36. Saint Ambroise distingue cependant dans l'âme comme deux parties, l'une animale, l'autre spirituelle (*De Noe et arca*, 92).

3. *Tract.* I, 12, 4.

4. *In epist. ad Ephesios*, I, 4, 5, 12, 15 et suiv.

5. *Adv. Arium*, I, 62, col. 1086 D, 1087 A B.

de quelque façon réelle, *substantialiter*, et non pas seulement en puissance. Pour elles le monde actuel a été créé, afin qu'elles y fussent éprouvées, confirmées, et devinssent purement spirituelles[1].

Quelle était la condition primitive d'Adam et d'Ève? Saint Hilaire suppose qu'ils étaient immortels, puisque la mort est la suite du péché[2]. Saint Ambroise et Zénon vont plus loin : ils ne leur accordent pas seulement la sagesse, la vertu, l'exemption de la concupiscence[3]; ils paraissent croire qu'ils étaient semblables aux anges, célestes, et n'avaient par conséquent aucun besoin de nourriture[4].

Leur chute fut la conséquence, d'après Zénon, d'un péché de luxure[5], selon saint Ambroise d'un péché dont l'orgueil fut le principe[6]. Ils furent condamnés à la mort, soumis à la concupiscence et aux misères de la vie. Nous avons hérité de leur châtiment. Sur ce point, nulle difficulté. Hilaire déclare qu'Adam nous a transmis sa condamnation à la mort et la triste condition de son existence; que la concupiscence qui nous presse est une conséquence de notre nature, mais aussi de notre naissance « sub peccati origine et sub peccati lege »; que, par suite du péché d'Adam, nous sommes des captifs spirituels; le péché est le père de notre corps et l'infidélité la mère de notre âme[7]. On trouve des affirmations analogues dans Zénon[8], dans saint

1. *In epist. ad Ephesios*, I, 4, col. 1241 D, 1242 A B.
2. *In psalm.* LIX, 4.
3. ZÉNON, *Tract.* I, 12, 2; AMBROISE, *De paradiso*, 24, 63; *Epist.* LVIII, 12.
4. ZÉNON, *Tract.* I, 16,12; AMBROISE, *De paradiso*, 42; *In psalm. CXVIII*, sermo XV, 36.
5. *Tract.* I, 13, 5; I, 2, 8.
6. *In psalm. CXVIII*, sermo VII, 8; *Epist.* LXXIII, 5.
7. *In psalm.* LIX, 4; I, 4; CXXVI, 13; CXVIII, litt. XXII, 6; CXXXVI, 5; *In Matth.*, X, 23.
8. *Tract.* I, 12, 2.

Ambroise[1], dans saint Jérôme[2], dans l'Ambrosiaster[3]. Mais ces auteurs, qui admettent notre déchéance physique et morale en Adam, pensent-ils qu'à cette déchéance s'ajoute en nous une véritable faute, que nous naissons, comme enfants d'Adam, véritablement souillés et coupables? C'est proprement la question du péché originel.

Laissons de côté la théorie de Victorin qui explique par l'imperfection ou le caractère mauvais de la matière la souillure que les âmes contractent, lorsqu'elles sont introduites dans le monde matériel[4]. L'auteur essaie bien de corriger cette conception gnostique et fataliste de la faute originelle, en observant, contre les manichéens, que l'homme n'est pas mauvais par nature, et que le mal vient du libre choix de l'âme[5]. Il n'en reste pas moins que ses souvenirs origénistes et néoplatoniciens l'ont mal servi. Saint Hilaire dit, d'une façon générale, qu'en Adam nous avons tous erré, parce qu'il nous contenait tous : « In unius Adae errore omne hominum genus aberravit[6] ». Saint Pacien déclare que « le péché (peccatum) d'Adam a passé avec justice dans ses descendants, parce qu'ils ont été engendrés de lui[7] ». Saint Ambroise, qu'on ne saurait interpréter avec trop d'attention, entend, il est vrai, de la simple concupiscence les *haereditaria peccata* et l'*iniquitas calcanei* dont il parle au *De mysteriis,* VI, 32, et dans son commentaire sur le psaume XLVIII, 9-10; mais ailleurs il paraît aller plus loin : « *Lapsus*

1. *In Lucam,* VII, 234; *De mysteriis,* 32; *In psalm.* XLVIII, 8-10; LXIII, 75; *Epist.* XLI, 7; etc.
2. Par exemple, *In Ionam*, III, 5.
3. *In epist. ad Romanos*, V, 12.
4. *Adv. Arium*, I, 26, col. 1060 A; *In epist. ad Ephes.*, I, 7, col. 1243 C.
5. *Ad Iustinum manich.*, 16, col. 1093 B.
6. *In Matth.*, XVIII, 6; cf. X, 24.
7. *Sermo de baptismo,* 6; cf. 1, 2, 5. Il se peut qu'il s'agisse seulement ici de la concupiscence.

sum in Adam, de paradiso eiectus in Adam, mortuus in Adam; quomodo revocet, nisi me in Adam invenerit, ut in illo *culpae obnoxium*, morti debitum, ita in Christo iustificatum [1]? » Ici la solidarité de tout homme avec Adam n'est plus seulement dans la peine : elle est dans la faute : *lapsus sum, culpae obnoxium*. Et ailleurs : « Antequam nascamur, maculamur contagio; et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus iniuriam, in iniquitate concipimur : non expressit utrum parentum an nostra. Et in delictis generat unumquemque mater sua, nec hic declaravit utrum in delictis suis mater pariat, an iam sint et aliqua delicta nascentis. *Sed vide ne utrumque intellegendum sit*. Nec conceptus iniquitatis exsors est, quoniam et parentes non carent lapsu. Et si nec unius diei infans sine peccato est, multo magis nec illi materni conceptus dies sine peccato sunt [2]. » Il est difficile de se rapprocher plus de saint Augustin que ne le fait ici saint Ambroise.

Mais voici qui anticipe non plus seulement la doctrine, mais le langage de l'évêque d'Hippone. L'Ambrosiaster commente le verset 12 du chapitre v de l'épître aux Romains : « In quo, id est in Adam, omnes peccaverunt. Ideo dixit *in quo* cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit sed ad genus. Manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipsa enim per peccatum correptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes. » On remarquera dans ce texte les mots *in quo* traduisant ἐφ' ᾧ : c'est la traduction qu'adoptera saint Augustin; et lui aussi parlera de la *massa perditionis*. Il est vrai que l'Ambrosiaster ajoute que, si la première mort nous atteint en

1. *De excessu fratris sui Satyri*, II, 6.
2. *Apologia proph. David*, 56.

conséquence du péché d'Adam, la seconde mort — l'enfer — ne nous sera infligée que pour nos péchés personnels, mais il dit cependant que la malédiction qui, dans le principe, ferma le ciel à Adam s'est trouvée étendue à tous les hommes. Si donc le péché originel ne nous précipite pas par lui seul en enfer, il nous exile au moins du ciel.

L'Ambrosiaster a écrit sous Damase (366-384)[1]. Après lui et avant saint Augustin nous ne trouvons rien de plus net sur le péché d'origine. Saint Jérôme en énonce clairement la doctrine à la fin de son dialogue contre les pélagiens, III, 18. Mais ce dialogue est de la fin de l'année 415, et postérieur par conséquent aux premiers écrits antipélagiens de l'évêque d'Hippone dont il fait l'éloge.

La chute originelle cependant n'a pas détruit en nous la liberté, et le péché reste notre fait. Toutefois il nous est difficile de l'éviter, et bien que la chair ne soit pas l'auteur responsable, mais seulement l'organe du désordre voulu par l'âme, elle n'en coopère pas moins à l'iniquité[2]. Nous ne saurions, sans la grâce, nous sauver. Il ne paraît pas que nos auteurs requièrent cette grâce surnaturelle ou médicinale pour l'accomplissement de toutes les œuvres même moralement bonnes, ni, à plus forte raison, qu'ils considèrent les œuvres faites hors de la foi comme des péchés. Au contraire, saint Jérôme croit que, sans être chrétien, on peut mener une vie honnête, et il pense même que cette honnêteté est une préparation à recevoir la foi[3]. D'autre part, saint Ambroise ne condamne pas les vertus

1. Il faut observer que l'ouvrage a subi des interpolations.

2. HILAIRE, *In Matth.*, X, 23; *In psalm.* LXVIII, 9; AMBROISE, *Apologia proph. David*, 24, 15-19; *In psalm.* I, 22; *De Abraham*, II, 81; *Hexaemeron*, I, 31; *De Iacob et vita beata*, I, 10; *De paenitentia*, I, 73.

3. *In epist. ad Galat.*, III, 11; *Epist.* CVII

naturelles des païens, encore qu'il les déclare vaines, et ceux qui les pratiquent semblables à des arbres qui portent des feuilles sans fruit[1]. Mais quand il s'agit d'œuvres surnaturelles et méritoires, le langage change. Hilaire, Victorin, Ambroise, Jérôme sont unanimes à proclamer que nous ne pouvons, sans la grâce, faire œuvre salutaire et qui plaise à Dieu[2]. « Adiuvandi igitur per gratiam eius, dirigendique sumus, ut praeceptarum iustificationum ordinem consequamur... Quanta opus est nobis Dei gratia ut recte sapiamus, ut... ad universas Dei iustificationes aequa ac pari operum ac doctrinae observantia dirigamur[3] ». « Video itaque quia ubique Domini virtus studiis cooperatur humanis; ut nemo possit aedificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino[4] ». Bien plus, Victorin et Jérôme observent que l'acte même par lequel nous voulons le bien est l'œuvre de Dieu et se produit sous l'action de la grâce. Le langage de Victorin est remarquable :

Sic enim dixit *Salutem vestram operamini*. Sed rursus ne unusquisque parum gratiam Deo referat, si ipse sibi salutem operari videatur adiectum est illud : *Deus est enim qui operatur in vobis, et voluntate et efficacia, pro bona voluntate.* Ergo *salutem vestram*, inquit, *operamini;* sed ipsa operatio tamen a Deo est. Deus enim operatur in vobis, et operatur ut velitis ita. Et velle quasi nostrum est, unde nos operamur nobis salutem. Et tamen quia ipsum velle a Deo nobis operatur, fit ut ex Deo et operationem et voluntatem habeamus. Ita utrumque mixtum est, ut et nos habeamus voluntatem et Dei sit ipsa voluntas... Ope-

1. *In psalm.* I, 41; *In Lucam*, VII, 103.
2. On a soulevé sur la doctrine de la grâce de Zénon quelques difficultés qui ne méritent pas d'arrêter sérieusement. Cf. BALLERINI, *Dissertatio* II, capp. 5, 6 (*P. L.*, XI, col. 123 et suiv.).
3. HILAIRE, *In psalm.* CXVIII, litt. I, 12; litt. X, 15; litt. XIV, 1, 2; litt. XVII, 8; *In psalm.* LI, 20; LXIII, 6; CXXVI, 10-12; CXLII, 7; *De trinit.*, III, 35.
4. AMBROISE, *In Lucam*, II, 84; III, 37; *In psalm.* XXXVI, 15; CXVIII, sermo I, 18.

ratur autem Deus in nobis et velle et agere pro bona voluntate. Ita, qui non ex Deo operatur, primo non habet velle; deinde, etiamsi habuerit velle, efficaciam non habet, quia non habet bonam voluntatem [1].

Jusqu'ici tout est bien; là où quelques-uns de nos docteurs paraissent fléchir, c'est sur la nécessité de la grâce pour le commencement de la bonne œuvre et de la foi. Saint Ambroise est cependant très net. Dans le texte de lui cité plus haut, il affirme que nous ne pouvons « rien commencer sans le Seigneur », et ailleurs il ajoute : « Quidquid autem sanctum cogitaveris hoc Dei munus est, Dei inspiratio, Dei gratia [2] ». Il en conclut avec l'Ambrosiaster que la grâce nous est donnée gratuitement et non sur nos mérites [3]. Mais sur cette même question, saint Hilaire, saint Optat, et même saint Jérôme ont émis des propositions que nous qualifierions actuellement de semi-pélagiennes. « Imbecilla enim est per se ad aliquid obtinendum humana infirmitas, écrit saint Hilaire; et hoc tantum naturae officium est, ut aggregare se in familiam Dei et velit et coeperit. Divinae misericordiae est ut volentes adiuvet, incipientes confirmet, adeuntes respiciat : ex nobis autem initium est, ut ille perficiat [4] ». Et l'on rencontre dans saint Optat et saint Jérôme des formules analogues [5].

Partagée encore sur la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi et de la bonne œuvre, la théologie latine du IV[e] siècle se retrouve unanime pour af-

1. *In epist. ad Philipp.*, II, 12, 13, col. 1212 A B. Jérôme. *Epist.* CXXXIII, 6.
2. *De Cain et Abel*, I, 45.
3. *In Lucam*, VII, 27; *Exhort. virginit.*, 43; Ambrosiaster, *In epist. ad Roman.*, XI, 6.
4. *In psalm.* CXVIII, litt. XVI, 10; cf. litt. XIV, 20.
5. Optat, *De schism. donatistar.*, II, 20; Jérôme, *Adv. pelag.*, I, 5; III, 1, cf. 10; *In Isaiam*, XLIX, 4.

firmer la nécessité de notre coopération pour la rendre efficace. On a lu déjà les déclarations de Victorin et de saint Ambroise; saint Hilaire et saint Jérôme ne sont pas moins explicites. Le premier remarque qu'en insistant surtout sur la miséricorde de Dieu, le psalmiste n'a pas exclu pour l'homme le devoir de mériter son salut; qu'il faut retirer nous-mêmes notre cœur du péché et le courber sous l'obéissance divine [1]. Le second nous avertit qu'il appartient à Dieu de nous appeler et à nous de croire : « Dei enim vocare est et nostrum credere [2] ».

De là à la théorie du mérite il n'y a qu'un pas. Le mot et la chose se rencontrent souvent dans nos textes. La foi a une part importante dans notre justification, et Victorin surtout la lui assigne fort grande [3]; mais les œuvres doivent suivre et appuyer cette foi : « Prima ergo haec iustitia est agnoscere creatorem, deinde custodire quae praecipit [4] ». Ces œuvres nous méritent le salut [5], et c'est sur elles en définitive que nous serons jugés, condamnés ou récompensés : « Manifestum est quia unusquisque operibus suis aut iustificabitur aut condemnabitur [6] ». Et saint Hilaire en donne la raison : « ut praemium sibi voluntas bonitatis acquireret, et esset nobis aeternae huius beatitudinis profectus atque usus ex merito, non necessitas indiscreta per legem [7] ». Mais surtout saint Jérôme, invité par l'erreur de Jovinien à traiter *ex professo* de la valeur des bonnes œu-

1. *In psalm* CXLII, 13; CXVIII, litt. XIV, 20.
2. *In Isaiam*, XLIX, 4.
3. *In epist. ad Galat.*, III, 22, col. 1172 B; *ad Philipp.*, III, 8, 9, col. 1219 C D; IV, 8, 9, col. 1231 A; *ad Ephes.*, II, 15, col. 1258 C; 16, col. 1259 C.
4. AMBROSIASTER, *In epist. ad Rom.*, IX, 30. AMBROISE, *In Lucam*, VII, 104.
5. AMBROISE, *In psalm.* I, 17; *In Lucam*, VIII, 47.
6. AMBROSIASTER, *In epist. ad Rom.*, XIII, 2; AMBROISE, *Epist.* II, 16.
7. *In psalm.* II, 16; XCI, 10; LXIV, 6; PACIEN, *Sermo de baptismo*, 7.

vres pour le salut, a donné à cette doctrine toute son ampleur. La foi, dit-il, ne nous sauve pas seule, non plus que les œuvres seules ne nous sauvent. Celles-ci n'ont pas simplement pour rôle de nous préserver du péché; elles nous méritent positivement le ciel : à ces œuvres sera proportionnée notre récompense : « Iam nostri laboris est, pro diversitate virtutum diversa nobis praemia preparare... Ecce servo et servo plus minusve committitur, et pro qualitate commissi atque peccati plagarum quoque numerus irrogatur[1] ». Et néanmoins il semble que la rigueur purement juridique de Tertullien soit adoucie, surtout chez ceux de nos auteurs qui ont étudié les Grecs, par ce sentiment fréquemment exprimé que nos mérites, quels qu'ils soient, sont très mêlés de démérites, qu'ils sont en partie le fruit de la grâce, et restent en somme fort au-dessous de la récompense qui nous est promise; si bien que, à tout prendre, cette récompense est l'effet moins de nos mérites que de la miséricorde de Dieu. Saint Hilaire a très heureusement traduit ce sentiment quand il écrit : « Non enim ipsa illa iustitiae opera sufficiunt ad perfectae beatitudinis meritum, nisi misericordia Dei etiam in hac iustitiae voluntate humanarum demutationum et motuum vitia non reputet[2] ».

Le problème de la prédestination a peu occupé la théologie latine avant saint Augustin. Victorin en parle souvent en philosophe[3]. L'Ambrosiaster prélude à des doctrines qui seront plus tard rejetées. Il ne se contente pas d'accentuer fortement la prédestination à la foi et à la gloire : il paraît n'admettre pas que Dieu veuille

1. *Adv. Iovinianum*, II, 32, 33; et cf. II, 18-34.
2. *In psalm.* LI, 23; CXVIII, litt. X, 15; *De trinit.*, IV, 38; Ambroise, *in psalm. CXVIII*, sermo XX, 42; Victorin, *In epist. ad Ephes.*, I, 14, col. 1247 A; II, 5, col. 1255 B; III, 7, 8, col. 1264 B.
3. *In epist. ad Ephes.*, I, 4, 11, col. 1238 C, 1239 B, 1241 D, 1245 C.

sauver tous les hommes : « Ceteri vero salvari non possunt, quia per definitionem Dei spernuntur, per quam genus humanum salvare decrevit[1] ».

§ 6. — Christologie et sotériologie[2].

Comme la doctrine trinitaire, la doctrine christologique de l'Occident avait reçu de Tertullien sa première et forte expression, que la théologie subséquente put bien compléter, mais dont elle ne s'écarta jamais. Moins encore que l'arianisme, l'apollinarisme ne troubla, à ce point de vue, l'Église latine. Les papes le condamnèrent, les docteurs le réfutèrent et le contredirent; il ne récolta à notre connaissance aucun partisan sérieux.

Saint Hilaire s'était d'avance inscrit contre lui. De l'évêque de Poitiers il est vrai de dire, comme de saint Athanase, que l'enseignement christologique ne lui doit guère moins que celui du consubstantiel. Il faut cependant examiner sa doctrine de près, car elle n'a pas toujours été bien comprise. On résoudra par avance plusieurs des difficultés qu'elle présente, si l'on remarque que saint Hilaire se préoccupe de réfuter les ariens qui refusent au Sauveur une âme raisonnable, afin de rejeter sur le Verbe lui-même les émotions et passions auxquelles on voit par l'évangile que Jésus-Christ a été sujet.

Notre docteur a établi la pleine divinité du Verbe. Ce Verbe se fait homme : comment? Par un anéantissement, une évacuation de sa forme de Dieu : « In forma enim servi veniens evacuavit se a forma Dei[3] ».

1. *In epist. ad Roman.*, VIII, 28, 29; IX, 28.
2. V. sur ce dernier point J. Rivière, *Le dogme la Rédemption*, Paris, 1905.
3. *In psalm.* LXVIII, 25; LIII, 8; *De trinit.*, IX, 14.

Hilaire veut-il dire que le Verbe a dépouillé réellement sa nature divine? On l'a prétendu; mais il est clair par l'ensemble des textes que saint Hilaire entend la *forma Dei* de l'état glorieux qui convient à la nature divine et non de cette nature même, car il répète que, dans l'union, le Verbe n'a point perdu sa nature : « Evacuatio formae non est abolitio naturae... In corpore demutatio habitus et assumptio naturae naturam divinitatis non peremit, quia unus atque idem Christus sit et demutans habitum et assumens[1]. » On ne saurait songer non plus, comme l'a fait Dorner, à une sorte de retrait dans le Père, au moment de l'incarnation, de la personne du Fils, laquelle aurait reparu au moment de la glorification. Hilaire en effet proclame, d'une part, que le Verbe avant et durant sa vie terrestre est la même personne[2], et, d'autre part, observe que c'est à l'humanité et non au Verbe qu'est donnée après la résurrection la *forma Dei*[3]. Il faut donc conclure que la κένωσις pour notre docteur emporte simplement un renoncement momentané à cet éclat que nous nous représentons entourer la vie divine, nullement un renoncement aux prérogatives essentielles de cette vie.

C'est librement, et par un acte de sa puissance que le Verbe s'incarne[4]. Saint Hilaire analyse par le menu cet acte prodigieux. L'humanité prise par le Verbe est une humanité réelle[5], particulière, numériquement une bien qu'elle résume dans le nouvel Adam toute l'humanité[6]. L'évêque de Poitiers l'appelle céleste,

1. *De trinit.*, IX, 14, 38, 51; X, 7, 16, 22; XI, 18; *Fragm. ex opere histor.*, 11, 32; *In psalm.* LXVIII, 25; CXLIII, 7.

2. *De trinit.*, X, 22; IX, 14; *In psalm.* CXLIII, 7.

3. *In psalm.* II, 27; CXLIII, 7.

4. *In psalm.* LXVIII, 25; *De trinit.*, II, 26; IX, 51.

5. *De trinit.*, X, 25.

6. *De trinit.*, II, 24, 25; *In psalm.* LI, 16 LXVIII, 23; *In Matth.*, II, 15; IV, 12.

caeleste corpus[1]. En quel sens? D'abord parce que l'âme de cette humanité a été créée par Dieu, c'est-à-dire par le Verbe lui-même[2]; ensuite parce que Marie, encore qu'elle ait formé, comme les autres mères, le corps de son fils de sa substance, ne l'a pas formé par sa propre vertu, mais par la vertu du Saint-Esprit et du Verbe[3]; et enfin parce que le Verbe est encore intervenu pour unir ensemble le corps et l'âme qu'il devait prendre[4]. Ainsi tout vient du ciel en Jésus, bien qu'il soit homme : « Et homo est, et de caelis est[5]. » Cela n'empêche pas son humanité d'être passible; mais Hilaire enseigne et répète qu'elle ne l'est que par miracle et par une volonté positive du Verbe. Par suite de son union avec le Verbe, de son impeccabilité, de sa naissance virginale, l'homme en Jésus devait être normalement impassible, affranchi des nécessités qui s'imposent aux autres hommes, aussi bien que des affections et des passions qui les émeuvent et qui les troublent[6]. Si donc, comme Hilaire l'admet d'ailleurs[7], Jésus a souffert, s'il a eu faim et soif, s'il a gémi et pleuré, c'est parce qu'il l'a voulu librement, soit que nous entendions par là un ordre réglé dès le principe et une fois pour toutes qui assujétit, malgré ses prérogatives, l'humanité du Christ aux lois communes à tous

1. *De trinit.*, X, 18, 17; *In psalm.* LXVIII, 4, 23.
2. *De trinit.*, X, 20, 22.
3. *De trinit.*, X, 15-17, 22, 25; II, 26.
4. *De trinit.*, X, 15, 22.
5. *De trinit.*, X, 17, 16, 18.
6. *De trinit.*, X, 24, 27, 35, 37, 47. Zénon de Vérone ne pense pas non plus que Jésus-Christ ait pu éprouver la crainte. C'est au nom du juste opprimé qu'il a prononcé le *Tristis est anima mea usque ad mortem* (*Tract.* I, 16, 14).
7. *De trinit.*, X, 23, 55, 56. Saint Hilaire semble affirmer parfois que les douleurs de Jésus-Christ ont été purement fictives, qu'il n'en a pas souffert (*In psalm.* CXXXVIII, 3; *De trinit.*, X, 23, 47); mais il parle alors de Jésus-Christ comme Dieu. Le Verbe, en tant que tel, n'a pas en effet souffert réellement.

les hommes, soit que nous supposions une série d'actes de volonté sans cesse renouvelés et s'opposant à l'action du privilège initial. En tout cas, les souffrances et faiblesses du Christ, loin d'être un argument contre sa divinité, en sont au contraire la preuve, étant un effet de sa puissance[1]. Les objections qu'en tirent les ariens sont absolument vaines.

Nous avons suivi jusqu'au bout le raisonnement de saint Hilaire. Les autres écrivains, Victorin, Zénon, Phebadius, Ambroise, Jérôme présentent — si l'on excepte le dernier point — la même doctrine, mais moins riche et moins approfondie. Zénon écrit simplement que le Verbe n'est pas cessé, en s'incarnant, d'être ce qu'il était : « Salvo quod erat, meditatur esse quod non erat[2]. » Saint Ambroise et saint Jérôme, tous deux contemporains d'Apollinaire, affirment avec énergie l'existence en Jésus-Christ d'une âme raisonnable : « Quid autem opus fuit carnem suscipere sine anima, cum utique insensibilis caro et irrationabilis anima nec peccato sit obnoxia, nec digna praemio? Illud ergo pro nobis suscepit quod in nobis periclitabatur[3]. » C'est l'argument classique : le Verbe devait tout prendre de l'homme, puisqu'il venait guérir tout l'homme.

Depuis saint Paul, la théologie était unanime à déclarer Jésus-Christ homme exempt de toute souillure morale; la question de son ignorance ou, si l'on préfère, de l'étendue de sa science humaine restait ouverte, ou même avait été négligée. Au IVe siècle, la controverse arienne la rend actuelle et intéressante. Il

1. *De trinit.*, X, 24, 47, 48.
2. *Tract.* II, 8, 2; cf. 9, 2.
3. AMBROISE, *De incarnationis domin. sacram.*, 68, et v. 63-78; JÉRÔME, *Apol. adv. libros Rufini*, II, 4; *In epist. ad Galat.*, I, 1; *In Ionam*, III, 6; etc.

était naturel que saint Hilaire, affranchissant en principe l'humanité de Jésus-Christ, à cause de son union avec le Verbe, des infirmités de la chair, l'affranchît aussi de l'ignorance qui est la suite de notre imperfection. L'évêque de Poitiers ne voit qu'une ignorance économique dans les paroles de Notre-Seigneur citées par Marc XIII, 32, « cum Filius idcirco nescire se dicat ne et alii sciant[1] ». Saint Ambroise incline évidemment vers la même conclusion, bien qu'il ne paraisse pas absolument fixé. Dans son *De fide ad Gratianum* (378-380), il attribue à certains esprits plus hardis — dont il n'est pas — l'opinion qui admet dans la science comme dans la grâce de Jésus un progrès réel, et il conclut : « Haec tamen alii dicant[2] ». Il adopte cependant, semble-t-il, lui-même cette opinion dans le *De incarnationis dominicae sacramento,* 71-73, écrit probablement en 382[3]. Sur les textes de saint Matthieu XXIV, 36 et de saint Marc XIII, 32, relatifs à l'ignorance du jour du jugement, il remarque d'abord que les mots *nec Filius* ne se trouvent pas — ce qui est vrai pour saint Matthieu — dans les vieux manuscrits grecs, et paraît vouloir les expliquer du fils de l'homme en Jésus-Christ; puis il se ravise et adopte la solution d'une ignorance économique : « Si quaeramus, non ignorantiae inveniemus esse sed sapientiae. Nobis enim scire non proderat[4] ». — Au contraire, saint Jérôme est plus ferme dans le sens de l'ignorance humaine de Jésus-Christ. Dans son commentaire sur Isaïe V, 15, il regarde comme réels les

1. *De trinit.*, IX, 62-67. On trouve au *De trinit.*, IX, 75, un passage fourni par un manuscrit de Vérone, où cette ignorance est supposée réelle et rejetée sur la nature humaine, mais l'authenticité de ce passage est douteuse.
2. *De fide*, V, 221, 222.
3. Et cf. *In Lucam*, II, 63, 64.
4. *De fide*, V, 209, et généralement, V, 193-221; cf. *In Lucam*, VIII 34-36.

progrès de Jésus en sagesse et en grâce, et met sur le compte de sa divinité qu'il ait su discerner déjà le bien du mal. Il écrit dans son *Dialogue contre les pélagiens,* II, 4, que le Sauveur ignorait le jour et l'heure du jugement, et s'il ajoute, dans son commentaire sur saint Matthieu XXIV, 36 (cf. XXVIII, 20), que cette ignorance était économique, c'est pour autant que l'on voudrait l'attribuer au Verbe en Jésus-Christ.

Ces divergences d'opinion montrent bien que, sur la question qui vient de nous occuper, la théologie latine du IVe siècle n'était pas complètement fixée. Avant de passer au problème capital de l'existence et du mode d'union des deux natures en Jésus-Christ, dissipons encore une obscurité de la christologie de saint Hilaire. Le saint docteur suppose manifestement que pendant le *triduum mortis* le Verbe est resté uni au corps et à l'âme du Rédempteur[1], et il aime à représenter la résurrection comme une nouvelle naissance que le Père donne à son Fils[2]. Jusqu'ici tout est bien; mais si nous en croyons Baur, saint Hilaire aurait de plus enseigné que, dans la glorification de Jésus, l'humanité du Sauveur s'est évanouie et s'est trouvée absorbée dans la divinité. On peut invoquer en faveur de cette opinion le *De trinitate,* IX, 38 et 41 et XI, 40 qui sont en effet très forts. On ne saurait toutefois en tirer la conclusion que l'on prétend. Saint Hilaire déclare que le Verbe est remonté au ciel avec cette humanité qu'il avait prise : « hominem quem assumpserat reportavit[3] »; qu'il reviendra au jour du jugement avec cette humanité suspendue à la croix et glorifiée au Thabor[4]. Seulement, cette humanité sera

1. *De trinit.*, IX, 34, 63.
2. *In psalm.* II, 27-30.
3. *In Matth.,* III, 2; IV, 14.
4. *De trinit.*, III, 16, 20; *In psalm.* LV, 12.

à la fin des temps transformée par la gloire « non abiecto corpore, sed ex subiectione translato, neque per defectionem abolito, sed ex clarificatione mutato[1] ». Cette transformation n'est pas une conversion substantielle de la nature humaine du Sauveur : c'est un changement dans les conditions et le mode de son existence.

Reste la question de la dualité des natures et de l'unité de personne en Jésus-Christ. Le ve siècle devait la trancher et fixer pour l'Orient la terminologie dont on y userait. L'Occident du ive siècle ne connut que dans une faible mesure ces fluctuations. Un auteur peu strict, comme Zénon, emploiera, pour exprimer l'incarnation, des expressions de saveur tantôt nestorienne, tantôt monophysite : « *Infunditur* (*Deus*) *in hominem* » — « *Deus, ex persona hominis quem assumpserat, ait* » — « *Mistus itaque humanae carni se fingit infantem* » — « *Homo mistus* » — « *Tu Deum in hominem demutare valuisti*[2] ». Mais alors même, si l'on va au fond, on trouve une doctrine exacte. Cette doctrine est que, dans l'incarnation, le Verbe ne s'est pas changé en la chair qu'il a prise[3], qu'il ne s'est pas fait une fusion du Verbe et de l'humanité en un *tertium quid* qui n'aurait été ni Dieu ni homme[4], mais que le Verbe s'est uni une nature humaine de telle sorte qu'après l'union il n'y a qu'une personne, un Fils naturel de Dieu, et que cependant les deux natures divine et humaine subsistent distinctes avec leurs attributs et leurs opérations propres. Quelques citations justifieront cet énoncé. Saint Hilaire : « Nescit

1. *De trinit.*, XI, 40; cf. *In psalm.* CXLIII, 7; LXVIII, 25; II, 27.
2. *Tract.* II, 8, 2; I, 16, 14; II, 8, 2; II, 6, 1; I, 2, 9.
3. Phebadius, *De filii divinit.*, 8; Victorin, *Adv. Arium*, I, 45, col. 1075 C.
4. Phebadius, *Lib. cont. arianos*, 5.

plane vitam suam, nescit qui Christum Iesum ut verum Deum ita et verum hominem ignorat... Utrumque unus existens, dum ipse ex unitis naturis naturae utriusque res eadem est[1] ». — « Ecclesiae fides... non patitur Christum Iesum, ut Iesus non sit ipse Christus, nec filium hominis discernit a Dei filio, ne filius Dei forte non et filius hominis intellegatur[2] ». Il est évident d'ailleurs, par toute sa façon de parler, que saint Hilaire met dans le Verbe le principe de la personnalité de Jésus-Christ[3]. — Phebadius : « Credimus Dominum nostrum ex duabus substantiis constitisse, humana scilicet atque divina, et ita illum immortalem fuisse divina et mortalem ea quae fuerit humana[4] ». Chaque nature garde ses opérations : « Utramque substantiam suam affectus proprietate distinxit. Nam spiritus in illo res suas regit, id est virtutes et opera et signa, et caro passionibus suis functa est[5] ». Mais il n'y a qu'un Fils, Dieu uni à l'homme : « Quod virgo concepit, hoc peperit, id est Deum homini suo, ut iam dixi, sociatum[6] » : d'où la loi de communication des idiomes[7]. — Même doctrine dans Victorin[8]; dans Zénon, qui affecte de mettre en relief l'unité personnelle, en opposant les propriétés des natures : « In se Maria creatorem mundi concepit... exponit infantem totius naturae antiquitate maiorem ». — « Vagit Deus; patiturque se pannis alligari qui totius orbis debita venerat soluturus... Subiicit se gradibus aetatis cuius

1. *De trinit.*, IX, 3.
2. *De trinit.*, X, 52, 22, 34, 62, 63; IX, 14.
3. V. par exemple *De trinit.*, X, 47.
4. *Liber contra arianos*, 19, 4, 18.
5. *Lib. contra arianos*, 5, 18.
6. *De filii divinit.*, 8.
7. *Ibid.*
8. *Adv. Arium*, I, 45, col. 1075 B; I, 14, col. 1048 D; *In epist. ad Philipp.*, II, 6-8, col. 1208 C D. Bien que Victorin admette d'une manière générale la filiation divine de Jésus-Christ, il imagine cependant

aeternitas in se non admittit aetatem[1] »! — Même enseignement de Niceta chez qui il semble que l'on trouve un prélude de la lettre de saint Léon à Flavien[2]. Mêmes affirmations de saint Jérôme[3], et enfin de saint Ambroise dont les textes sont devenus classiques : « Servemus distinctionem divinitatis et carnis. Unus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est; et si idem loquitur, non uno semper loquitur, modo[4] ». — « Non divisus Christus, sed unus, quia utrumque unus, et unus in utroque, hoc est vel divinitate vel corpore : non enim alter ex Patre, alter ex Virgine, sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine[5] ». On remarquera surtout chez lui l'affirmation de l'existence des deux volontés : « Suscepit ergo (Christus) voluntatem meam, suscepit tristitiam meam... Mea est voluntas quam suam dixit[6] ».

En tout ceci, remarquons-le bien, peu, très peu de philosophie : rien des longues dissertations sur la personne et la nature où se complaira le génie grec; mais l'énoncé très ferme de ce qui est la foi de l'Église, foi plus sentie encore qu'intellectuellement analysée.

L'œuvre de Jésus-Christ ici-bas est de nous sauver, de nous délivrer de la mort et du péché, de nous réconcilier avec Dieu. Comment nos auteurs ont-ils conçu cette œuvre libératrice?

à côté d'elle une certaine filiation adoptive convenant à l'homme : « Nos enim adoptione filii, ille natura. Etiam quadam adoptione filius et Christus, sed secundum carnem » (*Adv. Arium*, I, 10, col. 1045 C).

1. *Tract.* II, 8, 2; 9, 2; 7, 4.
2. *De ratione fidei*, 6, 7; *De symbolo*, 4.
3. *Epist.* CXX, 9; *In epist. ad Galat.*, I, 1, 11; *In Matth.*, XXVIII, 2.
4. *De fide.* II, 77, 57, 58, 60; cf. III, 10, 65; *De incarnat. domin. sacram.*, 23, 37-45.
5. *De incarnat. domin. sacram.*, 35; *De fide*, II, 58; III, 8; V, 107.
6. *De fide*, II, 53; cf. 52; *In Lucam*, X, 60.

On retrouve chez eux toutes les diverses théories sotériologiques — spéculative, réaliste, théorie des droits du démon — que nous avons signalées dans la théologie orientale. On doit ajouter seulement que la théorie réaliste est généralement plus en honneur et plus fermement proposée; les deux autres, la théorie spéculative surtout quand on la rencontre, sont manifestement le résultat de l'influence des Grecs.

On ne sera donc pas surpris d'entendre saint Hilaire déclarer que le Fils de Dieu est né de la Vierge « ut homo factus naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret[1] »; et encore que sa chair est comme une cité dont chaque homme est un citoyen; en sorte que le Verbe habite d'une certaine façon en chacun de nous[2], et par sa seule incarnation nous élève tous à une vie divine.

C'est l'idée de saint Athanase, et celle aussi de saint Irénée. En dehors de saint Hilaire, les Pères latins du IVe siècle ne lui donnent que peu ou point d'attention. En revanche, ils s'étendent longuement, quelques-uns du moins, sur la passion et la mort du Christ, comme principe de notre rédemption.

Saint Ambroise remarque d'abord que seul, le Christ était capable de nous délivrer : personne d'entre nous ne pouvait ni se délivrer ni délivrer les autres, puisque tous les hommes, hors Jésus, étaient tenus par les liens héréditaires[3]. Il fallait donc que Jésus-Christ prît en main notre cause, qu'il nous fût substitué, qu'assumant sur lui la dette du genre humain, se portant comme le répondant de tous, il souffrît, expiât, payât

1. *De trinit.*, II, 24; IX, 4.
2. *In Matth.*, IV, 12; *In psalm.* LXI, 2.
3. *In psalm. CXVIII,* sermo VI, 22. Cf. AMBROSIASTER, *In epist. I ad Corinth.*, VII, 23.

pour tous. C'est la doctrine de la récapitulation, de la compréhension ou même simplement de la substitution vicaire. Presque tous nos auteurs la contiennent explicitement. Hilaire : « Quae non rapuerat tunc repetebatur exsolvere. Cum enim debitor mortis peccatique non esset (Christus), tanquam peccati et mortis debitor tenebatur[1] ». Victorin : « In isto enim omnia universalia fuerunt, universalis caro, anima universalis, et in crucem sublata atque purgata sunt per salutem Deum λόγον[2] ». Ambroise : « Peccatum non fecit, sed peccatum factus est. Ergo in peccatum conversus est Dominus? Non ita; sed quia peccata nostra suscepit, peccatum dictus est. Nam et maledictum dictus est Dominus, quia nostrum suscepit ipse maledictum[3] ». Ou plus simplement : « Hominis causam locumque susceperat[4] ». Et l'on pourrait citer encore l'Ambrosiaster, Zénon de Vérone, et saint Jérôme[5].

Cette substitution toutefois, non plus d'ailleurs que la passion et la mort du Christ, ne lui ont pas été imposées malgré lui. Saint Hilaire, saint Ambroise et saint Jérôme ont insisté tout particulièrement sur le caractère libre et spontané, et par conséquent méritoire de l'œuvre rédemptrice. « Maledictorum se ergo obtulit morti, ut maledictum legis dissolveret, hostiam se ipse Deo Patri voluntarie offerendo, ut per hostiam voluntariam maledictum, quod ob hostiae necessariae et intermissae reatum erat additum, solveretur[6] ». Li-

1. *In psalm.* LXVIII, 7; cf. 6, 8; *In Matth.*, XXXI, 10; *De trinit.*, X, 4.
2. *Adv. Arium,* III, 3, col. 1101 A; *In epist. ad Galat.*, VI, 14, col. 1196 D.
3. *De incarnat. domin. sacram.*, 60.
4. *De interpell. Iob et David,* IV, 27; cf. *Epist.* XLI, 7.
5. Zénon, *Tract.* I, 2, 9; Ambrosiaster, *In epist. II ad Corinth.*, V, 22; Jérôme, *In Isaiam*, LIII, 5-7, 1 et suiv.
6. Hilaire, *In psalm.* LIII, 13, cf. 12. Ambroise, *De excessu fratris sui Satyri*, II, 46; *In Lucam*, III, 48; *De benedict. patriarcharum,* 20. Jé-

brement donc, bien qu'obéissant au Père, Jésus-Christ donne son sang, sa vie, comme le prix de notre rançon; il nous achète : « Caro factus, ut in carne cum esset, totum hominem sua passione et morte iuxta passiones corporis mercaretur[1] »; — ou bien encore il s'offre comme victime en sacrifice. Saint Hilaire nous l'a dit dans le texte qu'on a lu plus haut : saint Ambroise le répète souvent : « Idem ergo sacerdos, idem et hostia... nam et agnus ad immolandum ductus est, et sacerdos est secundum ordinem Melchisedec[2] ». Ce sacrifice a été un sacrifice d'expiation : « Poenas scilicet insipientiae et delictorum, quas non rapuerat, repetebatur (Christus) exsolvere[3] »; il a été un sacrifice de propitiation et d'apaisement qui nous a réconciliés avec Dieu : « Ipse enim (Christus) secundum Apostolum nostra placatio est » — « in cuius sanguine reconciliati Deo sumus[4] ». Hilaire et Ambroise prononcent même l'un et l'autre le mot de satisfaction, mais dans un sens qui n'est pas tout à fait celui que nous lui donnons actuellement, et qui s'identifie plutôt avec celui d'expiation[5]. En tout cas le sang et la mort de Jésus-Christ sont pour tous les péchés du monde une expiation, une rédemption suffisante et même surabondante. L'homme n'a plus qu'à s'en appliquer les fruits : « Cuius (Christi) sanguinis pretium poterat abundare ad universa mundi totius redimenda peccata[6]. »

Le réalisme sotériologique de nos auteurs est donc

RÔME, *In epist. ad Galat.*, I, 4. Cf. AMBROSIASTER, *In epist. ad Ephesios*, V, 2.

1. VICTORIN, *Adv. Arium*, I, 45, col. 1075 C; HILAIRE, *In Matth.*, XXXII, 6; XIV, 16; AMBROISE, *In Lucam*, VII, 114, 117; AMBROSIASTER, *In epist. I ad Corinth.*, VII, 23; XI, 26; JÉRÔME, *In Isaiam*, LIII, 7 et suiv.

2. *De fide*, III, 87; *De Spiritu Sancto*, I, 4; *Epist.* XLIV, 16.

3. HILAIRE, *In psalm.* LXVIII, 7.

4. HILAIRE, *In psalm.* LXIV, 4; CXXIX, 9.

5. HILAIRE, *In psalm.* LIII, 12; AMBROISE, *De fuga saeculi*, 44.

6. AMBROISE, *In psalm.* XLVIII, 13-15.

bien clair; mais quelques-uns d'entre eux ont de plus emprunté à Origène et à Grégoire de Nysse leur théorie des droits du démon. Saint Jérôme la rapporte en simple érudit, mais, comme il ne la blâme ni ne la critique, il paraît bien la faire sienne[1]. Le doute en tout cas n'est pas possible pour saint Ambroise. Cette conception flatte son génie d'orateur, et il se complaît à la développer. Par le péché nous nous sommes vendus au démon; car le péché est comme le trésor du démon, et la monnaie dont il nous achète. Devenus ainsi captifs, nous étions incapables de nous délivrer nous-mêmes, de payer notre rançon. Mais Jésus innocent, lui, n'est pas captif du démon; il offre à ce cruel maître, pour notre rançon, son propre sang, infiniment supérieur à ce que nous valions. Le démon accepte; le prix est payé, nous sommes libres. Ou plutôt nous avons changé de créancier; car notre dette subsiste, mais envers Jésus-Christ à qui nous nous devons nous-mêmes : « Pretium autem nostrae liberationis erat sanguis Domini Iesu, quod necessario solvendum erat ei, cui peccatis venditi sumus ». « Venit Dominus Iesus, mortem suam pro morte omnium obtulit, sanguinem suum pro sanguine fudit universorum. Mutavimus ergo creditorem; imo evasimus : manet enim debitum, fenus intercidit[2]. »

Saint Ambroise expose ici proprement la théorie de la rançon payée au démon par Jésus-Christ. Mais la théorie des droits du démon peut aussi se présenter sous une forme moins odieuse. Par le péché, les hommes sont tous tombés en la puissance du diable, et c'est pourquoi ils deviennent la proie de la mort, sa complice, et sont retenus ensuite captifs dans les cachots

1. *In epist. ad Ephesios*, I, 7; cf. *In Isaiam*, L, 1.
2. *Epist.* LXXII, 8, 9; XLI, 7, 8; *In Lucam*, VII, 114, 117; *In psalm.* XXXVI, 46.

de l'enfer. Jésus innocent est, en principe, libre de cette sujétion. Le démon, trompé par la faiblesse apparente du Sauveur, ose cependant porter la main sur lui ; il le fait mourir. C'est un abus de pouvoir dont il est juste que Satan soit puni. Parce qu'il a fait périr l'innocent, il perdra ses droits même sur les coupables : ceux-ci ressusciteront, et les enfers devront lâcher leurs captifs. Sous cette forme adoucie et, en somme, acceptable, la théorie des droits du démon ne se retrouve pas seulement chez saint Ambroise [1]; on la rencontre encore chez saint Hilaire [2]; l'Ambrosiaster l'adopte en maints endroits [3], et saint Pacien la résume éloquemment [4].

Elle prêtait aux effets oratoires, et l'on peut suivre, dans l'ouvrage de M. Rivière [5], les développements auxquels elle a donné lieu : mais elle devait céder le pas à la théorie réaliste qui la prime évidemment dans l'esprit des latins du IVe siècle, et avec laquelle d'ailleurs elle n'est pas incompatible.

Quant aux fruits de la rédemption, nos auteurs, et saint Ambroise en particulier, les ont souvent et incidemment signalés. C'est la rémission des péchés, notre réconciliation avec Dieu, l'immortalité bienheureuse, et l'entrée en partage de la vie divine : « Ad vulnera nostra descendit (Christus), ut, usu quodam et copia sui, naturae compotes nos faciat esse caelestis [6] ».

1. *In Lucam*, IV, 11, 12.
2. *In psalm.* LXVIII, 8.
3. *In epist. ad Rom.*, III, 24; *In epist. ad Ephesios*, V, 2.
4. *Sermo de baptismo*, 4.
5. *Le dogme de la rédemption*, p. 415 et suiv.
6. AMBROISE, *In Lucam*, V, 46; *In psalm.* XXXIX, 2; *Epist.* VII, 12; HILAIRE, *In psalm.* CXXIX, 9.

§ 7. — Ecclésiologie.

Jésus-Christ se continue dans le monde par l'Église. Elle n'est pas seulement la montagne du Seigneur, la maison de Dieu où habitent ses enfants : elle est le corps de Jésus-Christ[1]. Et comme Jésus-Christ était hier, est aujourd'hui, et sera au siècle des siècles, l'Église, prise dans sa plus large acception, est l'assemblée de tous les saints, membres de Jésus-Christ, qui ont vécu, qui vivent et qui vivront jusqu'à la fin des temps. Et non seulement des hommes, mais des anges et des principautés qui, eux aussi, ont été, au témoignage de l'Apôtre, réconciliés dans le Christ. C'est la belle idée de l'Église qu'a donnée Niceta dans son commentaire du symbole : « Ecclesia quid est aliud quam sanctorum omnium congregatio? » (10). Il en conclut que, dans l'Église, le fidèle bénéficie de la *communion des saints*, formule qui apparaît dans le symbole pour la première fois chez lui ou du moins à cette époque, bien qu'elle puisse être plus ancienne. Dans un sens positif, elle indique que le fidèle entre, par le baptême, en société de foi, de suffrages et de mérites avec tous ceux qui font partie de l'Église, tous les saints, défunts, vivants ou à venir. Au sens négatif, elle marque qu'il est séparé des païens et des sectes qui ne sont pas l'Église de Jésus-Christ, qui sont la *communio malorum*. Imaginée peut-être d'abord par les rebaptisants et les novatiens, qui n'admettaient dans leur église que des justes, l'expression fut adoptée, à la fin du IVe siècle, par les orthodoxes pour signifier l'union entre eux des membres de la vraie Église universelle[2].

1. HILAIRE, *In psalm.* CXXI, 10; CXXIV, 3; CXXVIII, 29.
2. V. sur ce point D. G. MORIN, « *Sanctorum communionem* », dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, IX, 1904. J. P. KIRSCH, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Alterthum,* Mayence, 1900.

Mais venons plus précisément à l'Église de la terre, à l'Église militante.

A l'occasion du schisme de Novat, saint Cyprien avait déjà proclamé avec force que cette Église doit être une, et qu'elle est établie sur l'épiscopat groupé autour du siège de Rome. Le schisme donatiste allait amener saint Optat, puis saint Augustin, à préciser encore et à développer ces idées. L'ecclésiologie latine est, en grande partie, une création des africains.

On se rappelle quelle était, sur l'Église, l'erreur des donatistes. Confondant le corps et l'âme de l'Église, l'église visible et l'église invisible, ils prétendaient, comme les novatiens, que l'Église même visible ne pouvait comprendre que des justes, et que le péché grave suffisait à en exclure. La grande marque de l'Église pour eux était la sainteté. Cette sainteté, ils ne la trouvaient naturellement que dans leur secte : celle-ci était donc la seule vraie Église.

L'évêque Parménien, combattu par saint Optat, avait cependant énuméré quelques autres caractères ou notes de la vraie Église : c'étaient 1° la *chaire,* c'est-à-dire le siège épiscopal ; 2° l'*ange*, c'est-à-dire le fait de posséder un évêque légitime, ou, d'une façon plus générale, le pouvoir de dispenser les choses saintes ; 3° l'*Esprit* donné aux chrétiens par Dieu ou par ses ministres ; 4° la *source* (*fons*), par où il faut entendre la vraie foi, ou peut-être le baptême dans lequel on la professe ; 5° le *sceau* ou l'*anneau* (*sigillum, annulus*), probablement le baptême qui scelle la vraie foi et en marque le croyant ; 6° enfin l'*ombilic,* c'est-à-dire l'autel, la vraie eucharistie ou le vrai culte[1]. Optat rejette ce dernier caractère comme note de la vraie Église (II, 8) ; il accepte les cinq autres, et s'efforce de mon-

1. OPTAT, II, 2, 6-8.

trer qu'on ne les trouve que chez les catholiques; mais toute sa façon d'en traiter montre avec évidence qu'il reconnaît surtout deux grandes notes de la vraie Église, la catholicité et l'unité.

La catholicité : « Ubi ergo erit proprietas catholici nominis, cum inde dicta sit catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa? » (II, 1). L'Église doit être catholique, parce que Dieu a promis à son fils l'héritage de toutes les nations, et que c'est par l'Église que le Christ en devient le maître. « Concedite Deo ut hortus eius sit longe lateque diffusus » (II, 11).

L'unité. Saint Optat distingue avec soin entre le schisme et l'hérésie (I, 10, 12, etc.). Celle-ci altère le symbole et va contre la foi; celui-là rompt l'unité de la communion et détruit la charité. Or, cette unité de son Église, Jésus-Christ l'a voulue. Pour cela il a fait de Pierre le prince des apôtres; il lui a donné à lui, le premier, la chaire épiscopale de Rome, à lui seul le pouvoir des clefs. C'est en cette chaire unique — c'est-à-dire par la communion avec elle — que l'unité doit être gardée; qu'elle devait être gardée par les apôtres mêmes qui ne devaient point élever chaire contre chaire, la leur contre celle de Pierre, puisque au fond il ne doit dans l'Église y en avoir qu'une. Ce pouvoir des clefs, conféré à Pierre, devait être communiqué aux autres apôtres, mais d'abord il l'a reçu seul : « Igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus; unde et Cephas est appellatus : in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam scismaticus et peccator esset qui contra singularem cathedram alteram collocaret » (II, 2; cf. 6, 9). « Bono unitatis, beatus Petrus, cui satis erat si, post quod negavit, solam veniam con-

le Père produit le Fils et l'Esprit-Saint : « Unus motus utrumque in existentiam protulit »; mais par ce mouvement le Père ayant donné au Fils tout ce qu'il a, — même de pouvoir se communiquer, — le Fils l'a donné à son tour à l'Esprit-Saint : « Et quia quae habet Pater filio dedit omnia, ideo et filius qui motus est, dedit omnia Spiritui sancto[1] ». Et ainsi le Père reste toujours la source première; et il est vrai, en un sens, que ce n'est pas le Fils qui donne, mais le Père; mais cependant le Fils donne aussi, et produit comme principe subordonné : « Sicuti enim a gremio patris et in gremio filius, sic a ventre filii Spiritus[2] ».

Le rôle du Saint-Esprit dans la vie intime de Dieu est d'être le lien des deux autres personnes. Cette pensée de Zénon de Vérone[3] est fortement inculquée par Victorin. L'Esprit-Saint est « patris et filii copula » : « Primo connectis duo, esque ipsa tertia complexio duorum[4] ». Avec lui la Trinité est complète. La formule latine qui en exprime le mystère est et reste celle de Tertullien : *una substantia, tres personae :* « Tres personas unius substantiae et unius divinitatis confitentes[5] », personnes qui n'ont qu'une vertu, une opération, une volonté, un pouvoir comme elles n'ont qu'une substance[6]. Saint Jérôme écarte, comme suspecte d'arianisme, la formule cappadocienne trois *hypostases :* le mot hypostase, à son sens, correspondant à essence[7]. En revanche, au mot *per-*

1. *Adv. Arium*, III, 8, col. 1105 A B.
2. *Adv. Arium*, I, 8, col. 1044 C; 12, col. 1047 B.
3. *Tract.* II, 2, col. 392.
4. *Hymn.*, I, col. 1139 D; III, col. 1146 B.
5. PHEBADIUS, *De filii divinit.*, 11, col. 50.
6. AMBROISE, *De fide*, IV, 91 ; V, 134; *De Spir. Sancto*, III, 20; *Apologia proph. David*, 71; *In Lucam*, V, 3.
7. *Epist.* XV, 3, 4.

sonne Victorin préférerait le mot *subsistance :* « Dictum de una substantia tres subsistentias esse, ut ipsum quod est esse subsistat tripliciter, ipse Deus et Christus, id est λόγος, et Spiritus sanctus [1] ». Ces trois subsistances sont l'une dans l'autre par la circumincession : « uterque in utroque — omnes in alternis existentes [2] ». Elles sont entre elles dans le même rapport que l'être, la vie et l'intelligence, la vie qui est le Fils n'étant qu'une forme de l'être qui est le Père, comme l'intelligence, qui est l'Esprit-Saint, n'est qu'une forme de la vie qui est le Fils [3]. Par cet effort vigoureux pour ramener aux catégories plus générales de l'ontologie les données trinitaires de la foi, Victorin se pose en précurseur, non seulement de saint Augustin, mais des plus hardis scolastiques.

§ 4. — Création. Angélologie.

Le néoplatonisme qu'il a porté dans sa doctrine de la Trinité, Victorin l'étale aussi dans sa théorie de la création. Les essences des choses se trouvent potentiellement en Dieu qui les engendre, mais plus particulièrement dans le Logos, en qui tout être est insubstantié : « Semen est, et velut elementum omnium quae sunt ». « Insubstantiata enim sunt omnia ὄντα in Iesu, hoc est ἐν τῷ λόγῳ [4] ». C'est le Verbe qui fait exister les essences, qui est l'organe de la création [5]. Cette

1. *Adv. Arium*, II, 4, col. 1092 D; I, 41, col. 1072 A; III, 4, col. 1101 D.
2. *Adv. Arium*, I, 15, col. 1050 A ; 16, col. 1050 C. Cf. HILAIRE, *De trinit.*, II, 4; VII, 41 ; IX, 51 ; ZÉNON, *Tract.* II, 1, 2 ; II, 2, col. 392; II, 5, 1.
3. *Adv. Arium*, I, 13, col. 1048 B ; 63, col. 1087 C D ; III, 7-9, col. 1103-1105; IV, 21, col. 1128 D.
4. *Adv. Arium*, I, 25, col. 1059 A ; 26, col. 1059 B ; III, 3, col. 1100 C ; IV, 4, col. 1116 C.
5. *Adv. Arium*, I, 33, col. 1066 C ; 22, col. 1056 B C ; *In epist. ad Ephes.*, I, 9, col. 1266 A.

création d'ailleurs nous est dépeinte plutôt comme une sorte d'émanation. La plénitude de vie versée d'abord par le Père dans le Verbe, déborde de celui-ci et se répand dans les créatures, en s'adaptant aux êtres qui la reçoivent[1]. Voici l'échelle des êtres : « Catena enim Deus, Iesus, Spiritus, νοῦς, anima, angeli et deinde corporalia omnia subministrata[2] ». Remarquons νοῦς et *anima* placés avant les anges, et la distinction de νοῦς et d'*anima*. L'âme n'est pas le νοῦς : elle le reçoit seulement[3]. Quant à la matière, elle est μὴ ὄν : elle ne devient quelque chose que par l'âme qui la vivifie[4].

Il est inutile de remarquer que toute cette théorie de la création, si l'on excepte l'idée du Verbe créateur et de la matière néant par elle-même, est particulière à Victorin. Les anges, qu'il a nommés dans sa chaîne des créatures, ne sont pas entrés dans le cadre de sa théologie, mais nos autres auteurs, surtout Hilaire, Ambroise et Jérôme s'en sont occupés. Les deux derniers croient qu'ils ont été créés avant le monde corporel[5]. De leur nature saint Jérôme ne dit rien de précis, mais, en expliquant leur chute par un péché d'orgueil[6], il écarte l'argument qui de *Genèse* VI, 1, 2, concluait à leur corporéité. Cet argument au contraire a rendu incertaine l'opinion de saint Hilaire et de saint Ambroise. Tous deux semblent parfois regarder les anges comme affranchis de corps, *spirituales* et *incorporales*[7]; mais le premier rapporte cependant la tradition qui voit les anges dans les fils de

1. *Adv. Arium*, I, 24, col. 1057 D; 25, col. 1058 D, 1059 A B; 47, col. 1077 A B; III, 3, col. 1100 B C; IV, 31, col. 1135 C D.
2. *Adv. Arium*, I, 25, col. 1059 B.
3. *In epist. ad Ephes.*, I, 4, col. 1239 B C.
4. *De generat. Verbi div.*, 10, col. 1026.
5. AMBROISE, *De incarnat. domin. sacramento*, 16; JÉROME, *In epist. ad Titum*, I, 2 seq., col. 560; cf. *Epist.* XVIII, 7.
6. *In Ezechiel*, XXVIII, 16.
7. HILAIRE, *In psalm.* CXXXVII, 5; AMBROISE, *In Lucam*, VII, 126.

Dieu de *Genèse* VI, 1, 2 [1]; et le second n'hésite pas à attribuer la chute des anges à leur incontinence, encore que chez lui on trouve ailleurs l'idée que les « fils de Dieu » sont les hommes justes, et que Satan est d'abord tombé par orgueil [2].

Saint Jérôme explique par la différence de leur mérite la différence qui existe entre les anges et leurs différents ordres; ordres dont nous ne pouvons pas d'ailleurs connaître le nombre et les degrés précis [3]. Cette question, toute théorique, a du reste peu préoccupé les Latins jusqu'à saint Grégoire. Les auteurs du IVe siècle insistent plus volontiers sur les secours que les bons anges nous apportent. Non seulement les nations, les églises et les communautés particulières sont protégées par un ange, mais chacun de nous a son ange gardien « qui unicuique adheret comes ». Ces anges intercèdent pour nous et nous couvrent de leur protection [4]. Saint Jérôme a même pensé qu'un compte serait exigé des anges préposés aux collectivés et qu'un jugement serait exercé sur eux, ayant pour objet l'accomplissement exact de leurs fonctions [5].

§ 5. — L'homme, la chute, la grâce, le mérite.

Fort peu encline aux questions de spéculation pure, la théologie latine se portait plus volontiers à l'étude

1. *In psalm.* CXXXIII, 6.
2. *De virginibus*, I, 8, 53; *Apologia proph. David*, I, 4; *De Noe et arca*, IV, 8; *In psalm. CXVIII*, sermo IV, 8; sermo VII, 8; sermo XVI, 15.
3. *Apol. adv. libros Rufini*, I, 23; *Adv. Iovinianum*, II, 28; *In epist. ad Ephes.*, I, 21.
4. JÉROME, *Commentar. in Ecclesiasten*, *P. L.*, XXXIII, 1053; *In Daniel*, VII, 3; *In Mich.*, VI, 1; HILAIRE, *In psalm.* LXV, 13; CXX, 4; CXXIV, 5; CXXIX, 7; CXXXIII, 6; CXXXIV, 17; *In Matth.*, XVIII, 5; AMBROISE, *In psalm. CXVIII*, sermo VII, 36; *In Lucam*, VII, 210, etc.
5. *In Michaeam*, VI, 1, 2.

de l'homme, de sa situation et de ses besoins dans l'économie chrétienne. Il est très important de relever l'idée qu'elle s'en faisait à la veille de la controverse qui devait mettre aux prises saint Augustin et Pélage.

Saint Hilaire, saint Ambroise et saint Jérôme sont à la fois dichotomistes et créatianistes. Pour eux, l'homme se compose de deux éléments seulement, et l'âme de l'homme est créée[1]. Cette âme est spirituelle, immortelle, répandue par tout le corps, bien qu'existant particulièrement dans un lieu spécial[2]. Zénon de Vérone ne paraît pas distinguer cette immortalité naturelle de l'immortalité bienheureuse ou malheureuse que nous méritent nos vertus ou nos fautes[3]. D'autre part on trouve dans saint Jérôme des passages où, sous l'influence d'Origène, il avait semblé d'abord favorable à la préexistence des âmes[4]. On sait qu'il repoussa depuis cette erreur. Mais elle paraît bien avoir été celle de Victorin. Victorin dit aussi que l'homme est composé de deux éléments, *ex corpore et anima;* toutefois il compte en lui deux âmes, l'une attachée à la matière, hylique, animale, ayant en soi son νοῦς hylique de même substance qu'elle; l'autre, insufflée en Adam par Dieu, céleste, divine, ayant en soi son νοῦς divin et céleste. Cette seconde âme est contenue dans la première, comme la première l'est dans le corps[5]. Et ces âmes, les âmes célestes du moins, ont préexisté

1. Hilaire, *In psalm.* CXXIV, 4; *De trinit.*, X, 22; Ambroise, *De Isaac et anima*, 3, 4; *De Noe et arca*, 9; Jérôme, *In Daniel*, III, 39; *Contra Ioannem hierosol.*, 22; *Apol. adv. libros Rufini*, III, 28; *Epist.* CXX, 12; cf. *Epist.* CXXVI, 1.

2. Hilaire, *In psalm.* CXXXIX, 4-6; CXVIII, litt. XIX, 8; LXII, 3; LXIII, 9; Ambroise, *De bono mortis*, 38; *In psalm. CXVIII*, sermo IX, 15; *De Cain et Abel*, II, 36. Saint Ambroise distingue cependant dans l'âme comme deux parties, l'une animale, l'autre spirituelle (*De Noe et arca*, 92).

3. *Tract.* I, 12, 4.

4. *In epist. ad Ephesios*, I, 4, 5, 12, 15 et suiv.

5. *Adv. Arium*, I, 62, col. 1086 D, 1087 A B.

de quelque façon réelle, *substantialiter*, et non pas seulement en puissance. Pour elles le monde actuel a été créé, afin qu'elles y fussent éprouvées, confirmées, et devinssent purement spirituelles[1].

Quelle était la condition primitive d'Adam et d'Ève? Saint Hilaire suppose qu'ils étaient immortels, puisque la mort est la suite du péché[2]. Saint Ambroise et Zénon vont plus loin : ils ne leur accordent pas seulement la sagesse, la vertu, l'exemption de la concupiscence[3]; ils paraissent croire qu'ils étaient semblables aux anges, célestes, et n'avaient par conséquent aucun besoin de nourriture[4].

Leur chute fut la conséquence, d'après Zénon, d'un péché de luxure[5], selon saint Ambroise d'un péché dont l'orgueil fut le principe[6]. Ils furent condamnés à la mort, soumis à la concupiscence et aux misères de la vie. Nous avons hérité de leur châtiment. Sur ce point, nulle difficulté. Hilaire déclare qu'Adam nous a transmis sa condamnation à la mort et la triste condition de son existence; que la concupiscence qui nous presse est une conséquence de notre nature, mais aussi de notre naissance « sub peccati origine et sub peccati lege »; que, par suite du péché d'Adam, nous sommes des captifs spirituels; le péché est le père de notre corps et l'infidélité la mère de notre âme[7]. On trouve des affirmations analogues dans Zénon[8], dans saint

1. *In epist. ad Ephesios*, I, 4, col. 1241 D, 1242 A B.
2. *In psalm.* LIX, 4.
3. Zénon, *Tract.* I, 12, 2; Ambroise, *De paradiso*, 24, 63; *Epist.* LVIII, 12.
4. Zénon, *Tract.* I, 16,12; Ambroise, *De paradiso*, 42; *In psalm. CXVIII*, sermo XV, 36.
5. *Tract.* I, 13, 5; I, 2, 8.
6. *In psalm. CXVIII*, sermo VII, 8; *Epist.* LXXIII, 5.
7. *In psalm.* LIX, 4; I, 4; CXXVI, 13; CXVIII, litt. XXII, 6; CXXXVI, 5; *In Matth.*, X, 23.
8. *Tract.* I, 12, 2.

seulement l'appliquer. De même nos auteurs veulent que la bénédiction des eaux baptismales, bénédiction qui a pour effet de les sanctifier par la descente en elles du Saint-Esprit, en fasse un principe sanctificateur que l'administration du sacrement ne fera pour ainsi dire qu'appliquer. La formule de bénédiction de l'eau est à celle-ci, toute proportion gardée, ce que la formule de la consécration est au pain et au vin eucharistiques. Sans elle on aurait de l'eau ordinaire, vide de l'Esprit-Saint, impropre par conséquent à produire aucun effet de salut. Le sacrement de baptême se compose donc de cette formule, de l'eau, et de l'invocation trinitaire : « Aqua enim sine praedicatione dominicae crucis [1] ad nullos usus futurae salutis est : cum vero salutaris fuerit crucis mysterio consecrata, tunc ad usum spiritualis lavacri et salutaris poculi temperatur [2] ». « Tres testes in baptismate unum sunt aqua sanguis et Spiritus; quia si in unum horum detrahas, non stat baptismatis sacramentum. Quid est enim aqua sine cruce Christi? Elementum commune sine ullo sacramenti effectu. Nec iterum sine aqua regenerationis mysterium est... Sed nisi (catechumenus) baptizatus fuerit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, remissionem non potest accipere peccatorum, nec spiritualis gratiae munus haurire [3] ».

Cependant une question plus pressante appelait, en Afrique surtout, l'attention des théologiens. Le donatisme, renouvelant l'erreur des rebaptisants, affirmait que les sacrements ne sauraient être validement conférés en dehors de la vraie Église, et par un ministre

1. La bénédiction de l'eau se faisait par une prière accompagnée de signes de croix. V. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 299 suiv.

2. Ambroise, *De mysteriis*, 14, 19, 20; *De Spiritu Sancto*, I, 77, 88. *De sacramentis*, I, 15 : « Non sanat aqua, nisi Spiritus descenderit et aquam illam consecraverit. »

3. Ambroise, *De mysteriis*, 20.

notoirement indigne. C'était faire dépendre l'existence du sacrement et la production de la grâce de la valeur morale de celui qui appliquait le rite sacramentel. La question fut examinée *ex professo* par saint Optat.

Il la traite plus spécialement en s'occupant du baptême, mais il étend lui-même ses conclusions à la confirmation (VII, 4), et du reste il parle d'une façon générale. Remarquons seulement que, nulle part, saint Optat, pas plus que saint Cyprien, ne fait la distinction de la *validité* et de l'*efficacité* du sacrement, et qu'il en résulte parfois un peu de confusion dans son langage. Ceci posé, il y a, dit-il, trois facteurs (*species*) à distinguer dans le baptême : la formule trinitaire avec laquelle on le confère; le croyant qui le reçoit; celui qui l'administre; mais ces trois facteurs n'ont pas la même importance : deux sont nécessaires; le troisième est seulement quasi nécessaire. L'invocation trinitaire occupe le premier rang : rien ne peut se faire sans elle; vient ensuite la foi du sujet qui reçoit le baptême; quant à la personne du ministre, « vicina est, quae simili auctoritate esse non potest ». Le baptême est comme un corps qui a des membres, des éléments déterminés, invariables, qui ne sauraient changer. Or la personne du ministre ne fait point partie de ces éléments immuables : ils sont donc indépendants de lui. D'autre part, les sacrements sont saints par eux-mêmes, non par les hommes qui les donnent (sacramenta per se esse sancta, non per homines). Et pourquoi? Parce que ces hommes ne sont que les ouvriers et les ministres de Dieu, les instruments de Jésus-Christ, ministre principal du baptême; ils ne sont pas les maîtres du sacrement qui est chose divine, ils ne font qu'en poser le rite. C'est Dieu qui purifie l'âme, qui la sanctifie, et non pas l'homme.

Et dès lors tombe l'objection répétée par les dona-

tistes : « Qui non habet quod det, quomodo dat? »; car ce n'est pas l'homme qui donne, mais Dieu lui-même dont il tient la place. « Omnes qui baptizant operarios esse non dominos... Concedite Deo praestare quae sua sunt. Non enim potest id munus ab homine dari quod divinum est... Deus lavat, non homo... Dei est mundare, non hominis... Ipse est ergo qui dat; ipsiūs est quod datur » (v, 4; cf. v, 7). « Promissum erat temporibus nostris, ut ipse (Christus) daret quod hodie datur... baptizabat quidem, sed per manus apostolorum quibus leges baptismatis dederat... In hac re omnes discipuli eius sumus, ut nos operemur, ut ille det qui se daturum esse promisit » (v, 5). « Si, ut vultis, homo dat, Deus vacat, et si Deus vacat et apud vos est omne quod dandum est, ad vos sit conversio : quos baptizatis in nomine vestro tingantur » (v, 6)[1].

L'action du sacrement vient donc principalement de la Trinité qui y est invoquée : « Nomen est quod sanctificat, non opus » (v, 7). La foi du sujet y joue cependant un rôle capital, elle aussi, au moins en ce qui regarde l'efficacité du sacrement, car elle est une condition de l'intervention de Dieu. On a pu même se demander si saint Optat ne rejetait pas d'une manière générale comme invalide le baptême des hérétiques, faute de vraie foi dans le sujet ou le ministre, et quelques passages de son ouvrage[2] paraissent en effet l'insinuer. Quoi qu'il en soit, il n'hésite pas en ce qui regarde le baptême des simples schismatiques et pécheurs manifestes. Le baptême conféré par eux est valable, et ne doit point se renouveler (v, 3). Comme

1. Et voyez SAINT AMBROISE, *De Spiritu Sancto*, I, 18; *De mysteriis*, 27.

2. I, 10, col. 899, 905; V, 1, col. 1046. Voir aussi saint Pacien, *Epist.* III, 3, 22.

ils ne dispensent point eux-mêmes la grâce, ils ne sauraient non plus empêcher Dieu de la donner.

C'est à l'occasion du baptême surtout, nous l'avons dit, que saint Optat développe cette doctrine. Au moment où nous sommes, s'il reste encore à propos de ce sacrement des incertitudes que nous signalerons, on peut dire cependant qu'en général on est fixé, dans l'Église latine, sur les conditions dans lesquelles on doit l'administrer et sur ses effets. Saint Hilaire distingue, outre le baptème d'eau, quatre autres baptêmes, celui du Saint-Esprit (quae nos Sancti Spiritus sanctificet adventu), celui du feu lors du jugement (quae iudicii igni nos decoquat), celui de la mort (quae per mortis iniuriam a labe morticinae et societate purgabit), et celui du sang (quae martyrii passione devota ac fideli sanguine abluet); le tout d'après *Luc*, III, 16 et XII, 50[1]. Saint Ambroise en distinguera un cinquième, le baptême de désir, pouvant suppléer le baptême d'eau[2]. Pour nous en tenir à ce dernier, on en a les rites décrits et expliqués dans le *De mysteriis* de saint Ambroise (5-28), et dans le *De sacramentis* (II, 14-24). Ils consistent essentiellement dans l'immersion du baptisé dans l'eau préalablement bénite, immersion accompagnée de la formule trinitaire. Saint Ambroise cependant paraît bien admettre dans le *De Spiritu Sancto* (I, 42-45), et ce conformément avec saint Basile, qu'il suffirait à la rigueur, pour la validité et l'efficacité du baptême, de baptiser au nom de Jésus, ou au nom d'une des trois personnes divines, pourvu d'ailleurs que la foi fût saine, « quia qui unum dixerit Trinitatem signavit[3] ».

1. *In psalm.* CXVIII, litt. III, 5. Cf. *In Matth.*, II, 4.
2. *De obitu Valentiniani*, 51-53.
3. « Si Christum dicas et Deum Patrem a quo unctus est Filius, et

Notons seulement qu'à Milan et en Gaule, la cérémonie du baptême était suivie du lavement des pieds, rite auquel on attribuait la remise des *haereditaria peccata*, c'est-à-dire vraisemblablement une certaine purification et diminution de la concupiscence[1].

En dehors du martyre et — saint Ambroise le croit et l'espère — du désir sincère du baptême, le baptême d'eau était regardé comme absolument nécessaire pour le salut[2]. Les enfants eux-mêmes — qui d'après Zénon reçoivent aussi bien que les adultes ses effets de grâce[3] — ne peuvent sans lui entrer dans le royaume des cieux[4]. Ce baptême est d'ailleurs unique; validement conféré, il ne saurait se renouveler[5]. Or le concile d'Arles de 314 avait décidé contre les Africains que, même conféré par des hérétiques, le baptême ne devait pas se réitérer s'il avait été donné au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[6]. Le texte du canon cependant ne levait pas toute difficulté, et l'on pouvait se demander encore si une foi saine en cette Trinité invoquée, soit de la part du ministre, soit surtout de la part du sujet, n'était pas requise pour l'existence et l'efficacité du sacrement[7]. Qu'elle fût requise pour son efficacité, de la part du sujet, la chose n'était pas douteuse, et c'est au moins dans ce sens qu'il faut in-

ipsum qui unctus est, Filium, et Spiritum sanctum quo unctus est designasti... Et si Patrem dicas, et Filium eius et Spiritum oris eius pariter indicasti; si tamen id etiam corde comprehendas. Et si Spiritum dicas, et Deum Patrem, a quo procedit Spiritus, et Filium, quia Filii quoque est Spiritus, nuncupasti » (*De Spir. Sancto*, I, 44).

1. AMBROISE, *De mysteriis*, 31, 32; *De sacramentis*, III, 4-7. Cf. *supra* l'*iniquitas calcanei* de saint Ambroise.

2. AMBROISE, *In psalm. CXVIII*, sermo III, 14; *De mysteriis*, 20; *Epist.* VII, 20.

3. *Tract.* I, 13, 11; cf. II, 43, 1.

4. AMBROISE, *De Abraham*, II, 84.

5. ZÉNON, *Tract.* II, 36; AMBROISE, *In Lucam*, VIII, 78.

6. Canon 8.

7. V. la lettre de Sirice à Himerius de Tarragone, *Epist.* I, 2, *P. L.*, XIII, col. 1133.

terpréter le passage de saint Ambroise, *De Spiritu Sancto,* I, 42, où il déclare « vide » toute la cérémonie du baptême, si, tout en les nommant, on diminue dans sa pensée la dignité du Père, du Fils ou du Saint Esprit. Mais il est possible que l'évêque de Milan aille plus loin, et qu'influencé ici par saint Basile, à qui il emprunte les éléments de son traité, il nie, au cas d'hérésie trinitaire du sujet ou du ministre, même la validité du sacrement. N'oublions pas que validité et efficacité n'étaient pas encore nettement distinguées l'une de l'autre.

Le baptême est régulièrement administré par l'évêque, mais souvent aussi, dans les églises de campagne, par de simples prêtres ou des diacres [1]. Les plus petits enfants peuvent le recevoir [2]. Nos auteurs s'étendent surtout sur les effets qu'il produit. Ce baptême efface nos péchés, nous dépouille du vieil homme, nous revêt de Jésus-Christ et nous régénère; il nous rend les temples et les enfants de Dieu, nous communique le Saint-Esprit, donne à notre corps l'immortalité et nous met en possession de l'héritage céleste [3].

La collation du Saint-Esprit cependant était plus spécialement attribuée au rite de l'imposition de la main et de l'onction d'huile parfumée qui la suivait, et que nous appelons confirmation. Son existence est affirmée par presque tous nos auteurs. En sortant de la piscine baptismale, le baptisé recevait d'abord une

1. JÉRÔME, *Dialog. contra luciferianos*, 9.
2. ZÉNON, *Tract.* I, 13, 11; SIRICIUS, *Epist.* I, 3.
3. HILAIRE, *In psalm.* LXIII, 11; LXVII, 30; LXV, 11; *In Matth.*, II, 6; X, 24; VICTORIN, *In epist. ad Galat.*, III, 27, col. 1173 B; IV, 19, col. 1184 B; ZÉNON, *Tract.* I, 12, 4; I, 13, 11; II, 14, 4; II, 27, 3; 40; 50; 63; PACIEN, *Sermo de baptismo*, 3, 6; AMBROISE, *In psalm. CXVIII,* sermo I, 17; *De Cain et Abel*, II, 10; *De interpellat. Iob*, II, 36; *De sacramentis,* III, 1, 2; JÉRÔME, *Dialog. contra luciferianos*, 6; NICETA, *De symbolo*, 10.

onction d'huile sur la tête (onction verticale), puis se présentait à l'évêque qui lui imposait la main en invoquant l'Esprit septiforme. Au IVe siècle, l'usage s'introduisit à Rome — plus tard dans les Églises de rite gallican — d'ajouter à cette imposition de la main un signe de croix fait au front avec le pouce trempé dans le saint chrême[1]. Le résultat de cette cérémonie était de parfaire le chrétien « quia post fontem superest ut perfectio fiat », de faire descendre en lui l'Esprit-Saint, de lui imprimer une marque, un caractère, « spiritale signaculum », « signaculum quo fides pleno fulgeat sacramento[2] ». Mais précisément, parce que ces effets se rapprochaient sensiblement de ceux du baptême, saint Jérôme trouvait difficile de justifier la nécessité et l'existence même de la confirmation. Car le Saint-Esprit était certainement conféré par le baptême, puisque les péchés ne pouvaient, dans le baptême, être remis que par le Saint-Esprit. Dès lors, pourquoi cette nouvelle invocation du Saint-Esprit par l'évêque? Saint Jérôme ne savait trop que répondre. Il alléguait que cette cérémonie devait rappeler la descente du Saint-Esprit sur les apôtres après l'ascension, et que l'utilité de mettre en relief l'épiscopat plus que sa nécessité en autorisait l'usage (ad honorem potius sacerdotii quam ad legem necessitatis)[3]. Mais au fond ses idées étaient confuses : il ne distinguait pas l'action sanctificatrice générale des sacrements, œuvre rapportée au Saint-Esprit, de la communication spéciale de la personne divine, fruit de la confirmation[4].

1. V. GALTIER, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, juillet, 1911; *La consignation dans les Eglises d'Occident*, dans *Revue d'Hist. ecclés.*, janvier 1912.
2. *De sacramentis*, III, 8; AMBROISE, *De mysteriis*, 41.
3. *Dialog. contra luciferianos*, 6, 8, 9.
4. Notons ici que la réconciliation des hérétiques validement bapti-

§ 9. — L'eucharistie[1].

On est frappé avant tout, quand on étudie la tradition latine du IVe siècle, de la netteté avec laquelle cette tradition affirme la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie. En ce point comme en beaucoup d'autres, la pensée de l'Occident est, si l'on peut ainsi parler, assise et fixée.

Ce n'est pas que l'on ne rencontre, dans saint Jérôme surtout qui est un érudit, des expressions vieillies depuis et devenues caduques. Ainsi, le calice est plein du *type* du sang du Seigneur (sanguinis eius impletur typus); la dernière cène est le *type* de la passion (in typum suae passionis); dans l'eucharistie, le corps et le sang de Jésus-Christ sont montrés (panis dominicus quo Salvatoris corpus ostenditur), sont représentés (repraesentaret); ce corps est l'Église présente « quae accipitur in fide, benedicitur in numero, frangitur in passionibus, etc. [2] ». Le fragment du canon donné par le *De sacramentis* parlera aussi de l'offrande « qui est la figure du corps et du sang de Notre Seigneur [3] ». Mais ces façons de s'exprimer, qui s'expliquent d'ailleurs, ne détruisent pas la force du témoignage en faveur du réalisme, fourni par ces auteurs mêmes. Nous les retrouverons dans un instant. Pour saint Optat l'au-

sés en dehors de l'Église continua de se faire, au IVe siècle, en Occident, par l'imposition des mains seule, accompagnée de l'invocation du Saint-Esprit (concile d'Arles de 314, canon 8, et SIRICE, *Epist.* I, 2, *P. L.*, XIII, 1133).

1. V. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, 3e édit., Paris, 1906. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in der ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg im Br., 1908.

2. *Adv. Iovinian.*, II, 17, cf. 5; *In Ieremiam*, XXXI, 10; *In Matth.*, XXVI, 26; *In Marc.*, XIV, 17 et suiv. Cf. AMBROSIASTER, *In epist. I ad Corinth.*, XI, 26.

3. *De sacramentis*, IV, 21.

tel est « sedes et corporis et sanguinis Christi »; les calices sont « Christi sanguinis portatores[1] ». Saint Hilaire a eu souvent l'occasion de s'expliquer sur ce point[2]; mais ses textes capitaux se trouvent au *De trinitate*, VIII, 13, 14, 16. Il y veut prouver l'unité physique et non pas seulement morale du Fils avec le Père par l'union physique et naturelle du Verbe avec l'humanité dans l'incarnation, et par l'union physique et naturelle de Jésus-Christ avec nous dans la communion. Jésus-Christ est aussi véritablement en nous qu'il a véritablement pris chair « vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus ». Puis, citant saint Jean, VI, 56, 57, Hilaire continue : « De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra vere caro est, et vere sanguis est. Et haec accepta atque hausta id efficiunt ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit. Anne hoc veritas non est?... Est ergo in nobis ipse per carnem et sumus in eo ». Victorin et Zénon présentent des allusions, sans beaucoup pénétrer dans le sujet[3]; mais saint Ambroise et l'auteur du *De sacramentis* sont aussi explicites que possible, et saint Jérôme ne leur cède pas sur ce point. Il écrit que l'évêque et les prêtres « Christi corpus sacro ore conficiunt[4] »; qu'à la cène, Notre Seigneur était à la fois « ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur[5] », et que, dans l'eucharistie, nous recevons son corps et son sang[6].

1. VI, 1, 2; cf. II, 19.
2. Par exemple, *In Matth.*, XIV, 11; *In psalm.* CXXVII, 6; *Contra Constant. imperator.*, 11.
3. VICTORIN, *Adv. Arium*, I, 30, col. 1063 B; II, 8, col. 1094 C; ZÉNON, *Tract.* II, 38; II, 53; I, 5, 8.
4. *Epist.* XIV, 8; LXIV, 5.
5. *Epist.* CXX, 2.
6. *In Matth.*, XXVI, 23; *Epist.* CXX, 2; LXXXII, 2; *In Ezechiel.*, XLI, 8 suiv.; *In Epist. ad Ephes.*, I, 7.

Ce corps et ce sang sont donc réellement présents dans l'eucharistie. Saint Jérôme, dans deux passages, semble attribuer à l'épiclèse une part au moins dans la consécration[1]. Saint Ambroise et le *De sacramentis* enseignent au contraire expressément que les paroles de l'institution réalisent le changement sacramentel[2]. Quel changement? L'un et l'autre répondent sans hésiter, la *conversion* du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Cette conversion eucharistique est le fait d'une puissance infinie, elle est l'effet d'un acte divin. Il n'y a donc pas à se demander comment elle s'opère, mais seulement à constater que ce changement substantiel ne dépasse pas l'énergie créatrice et transformatrice de Dieu : « Forte dicas : Aliud video, quomodo tu mihi asseris quod Christi corpus accipiam?... Probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit, maioremque vim esse benedictionis quam naturae; quia benedictione etiam natura ipsa mutatur ». Sur ce, saint Ambroise apporte l'exemple de la verge de Moyse changée en serpent, de l'eau changée en sang, et d'autres miracles modifiant les propriétés des êtres, puis il continue :

Quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliae ut ignem de caelo deponeret, non valebit Christi sermo ut species mutet elementorum?... Sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erant?... Ipse clamat Dominus Iesus : *Hoc est corpus meum.* Ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur; post consecrationem corpus

1. *Epist.* CXLVI, 1; *In Sophon.*, III, 7.
2. AMBROISE, *De mysteriis*, 52, 54; *De sacramentis*, IV, 14, 23.

significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis : *Amen,* hoc est, verum est. Quod os loquitur mens interna fateatur; quod sermo sonat affectus sentiat[1].

On a pu remarquer dans ces paroles l'expression très nette de la conversion substantielle : *Benedictione etiam natura ipsa mutatur... non valebit Christi sermo ut species mutet elementorum?... quae sunt in id mutare quod non erant.* La même précision se retrouve dans le *De sacramentis,* dont l'auteur a d'ailleurs sans aucun doute utilisé et presque copié parfois saint Ambroise.

Tu forte dicis : Meus panis est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum : ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi... Si ergo tanta vis est in sermone Domini Iesu ut inciperent esse quae non erant, quanto magis operatorius est ut sint quae erant, et in aliud commutentur... Ergo didicisti quod ex pane corpus fiat Christi, et quod vinum et aqua in calicem mittitur : sed fit sanguis consecratione verbi caelestis... Antequam consecretur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi... Et ante verba Christi calix est vini et aquae plenus : ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis Christi efficitur, qui plebem redemit. Ergo videte quantis generibus potens est sermo Christi universa convertere[2].

La doctrine de l'église de Milan et de celles qui en dépendaient semble donc très claire vers la fin du IVe siècle[3]. Saint Ambroise la précise encore en observant que le corps eucharistique de Jésus-Christ est bien son corps historique : « Et hoc quod conficimus corpus ex Virgine est... Vera utique caro Christi quae crucifixa est, quae sepulta est : vere ergo carnis illius

1. AMBROISE, *De mysteriis*, 50-54.
2. *De sacramentis*, IV, 14-16, 19, 23; et cf. 25, VI, 2-4.
3. Les objections que M. Loofs a voulu tirer contre la doctrine de

sacramentum est[1] ». Cela n'empêche pas ce corps d'être une nourriture *spirituelle;* car, puisqu'il est le corps de Jésus-Christ, il est un corps spirituel, le corps du Verbe qui est esprit[2]. L'évêque de Milan ne vise pas ici précisément le mode d'être du corps dans l'eucharistie, mais plutôt son efficacité sanctifiante.

C'est encore dans saint Ambroise et dans le *De sacramentis* que nous trouvons le plus de détails sur la communion, ses conditions et ses effets. Ce dernier ouvrage recommande la communion fréquente, quotidienne, et blâme les Grecs qui ne communient qu'une fois l'an[3]. C'est pour n'être pas privé de cette divine nourriture sans doute, que les fidèles l'emportaient et la gardaient chez eux[4]. Mais cette communion exige une préparation. Si saint Jérôme aurait désiré qu'on s'y préparât par l'abstention de l'œuvre conjugale[5], nos autres auteurs requièrent au moins une conscience pure : ils insistent sur la condamnation qu'encourt le sacrilège[6]. Quant aux fruits de la communion, le premier et le plus grand est de nous faire entrer par sa chair en participation de la divinité du Sauveur : « Quia idem Dominus noster Iesus Christus consors est et divinitatis et corporis : et tu, qui accipis carnem, divinae eius substantiae, in illo participaris alimento[7] »; puis de nous donner la vie, la vie surnaturelle, la vie éternelle, de remettre nos péchés, de

saint Ambroise du *De fide*, IV, 124, et du commentaire sur le psaume XXXVIII, 25, n'ont aucune valeur. V. BATIFFOL, *Op. cit.*, p. 289 suiv.

1. *De mysteriis*, 53.
2. *De mysteriis*, 58.
3. V, 25 : « Accipe quotidie quod quotidie tibi prosit. Sic vive, ut quotidie merearis accipere ». Cf. JÉRÔME, *Epist.* XLVIII, 15.
4. ZÉNON, *Tract.* I, 5, 8.
5. *Epist.* XLVII, 15.
6. ZÉNON, *Tract.* I, 15, 6; AMBROISE, *De paenitentia*, II, 87; AMBROSIASTER, *In epist. I ad Corinth.*, XI, 27-29.
7. *De sacramentis*, VI, 4; cf. HILAIRE, *De trinit.*, VIII, 13.

nous faire produire des œuvres de salut, et de nous combler de la joie céleste[1].

Mais l'eucharistie n'est pas seulement un sacrement, elle est aussi un sacrifice. Cette qualité lui est aussi souvent reconnue par nos auteurs[2]; et l'on sait que le *De sacramentis* contient une partie notable du canon de la messe latine actuelle (IV, 21, 22, 26, 27). Elle est un sacrifice que le prêtre consacre chaque jour[3], qu'il offre, mais que Jésus-Christ offre par ses mains[4]; un sacrifice où Jésus-Christ est immolé, et qui est la commémoraison ou la reproduction de celui de la croix[5].

§ 10. — La pénitence[6] et les autres sacrements.

Nous avons du IVe siècle, sur la pénitence, deux traités latins spéciaux : le *De paenitentia* de saint Ambroise, écrit vers 384, et le *Libellus exhortatorius ad paenitentiam* de saint Pacien, auquel on peut ajouter ses épîtres I et III. Mais d'autres auteurs, saint Hilaire et saint Jérôme en particulier, s'en sont occupés, et l'on peut, en complétant ces divers documents l'un par l'autre, retrouver en partie du moins l'idée qu'on se faisait alors en Occident de la discipline pénitentielle.

1. HILAIRE, *In psalm.* CXXVII, 10; AMBROISE, *De benedictionib. patriarcharum*, 39; *In Lucam*, X, 49; *De sacramentis*, V, 14-17.

2. ZÉNON, *Tract.* I, 5, 8; I, 15, 6; AMBROISE, *In psalm. CXVIII*, sermo VIII, 48; *In Lucam*, VII, 43; JÉRÔME, *In Matth.*, XXVI, 26; *Epist.* CXX, 2.

3. AMBROISE, *De benedict. patriarch.*, 38.

4. AMBROISE, *In psalm.* XXXVIII, 25.

5. AMBROSIASTER, *In epist. I ad Corinth.*, XI, 23-26; JÉRÔME, *Epist.* CXIV, 2; AMBROISE, *De fide*, IV, 124; *In Lucam*, I, 28.

6. Voir P. BATIFFOL, *Etudes d'Histoire et de théologie positive*, première série, 5e édition, pp. 145-160. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg im Br., 1908.

Les rigoristes novatiens avaient nié la possibilité de faire pénitence au moins de certains péchés, et le droit de l'Eglise de les remettre. A l'un d'eux, Sympronianus, Pacien adresse ses lettres I et III. Il y enseigne que l'on peut faire pénitence et obtenir son pardon (I, 5); que tous les péchés peuvent être remis (III, 12); que ce pardon, les évêques ont le droit de le donner, parce qu'ils ont reçu le droit de lier et de délier (I, 6; III, 7), non pas qu'ils le fassent comme auteurs premiers et en leur propre vertu, mais parce qu'ils agissent comme ministres de Dieu : « Solus hoc, inquies, Deus poterit. Verum est, sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est » (I, 6; III, 7). Ce pouvoir n'est pas attaché à leur sainteté personnelle; il découle tout entier *ex apostolico iure* (I, 7); et il est bien distinct du pouvoir de remettre les péchés dans le baptême (III, 11).

Ces idées sont à peu près celles qu'a émises saint Ambroise. Lui aussi commence par établir contre les novatiens la possibilité et l'efficacité de la pénitence, le pouvoir des prêtres de remettre les péchés; pouvoir qui n'est qu'emprunté, et dans l'exercice duquel ils ne sont que l'instrument de Dieu et de la Trinité : « Ecce quia per Spiritum sanctum peccata donantur. Homines autem in remissionem peccatorum ministerium suum exhibent, non ius alicuius potestatis exercent. Neque enim in suo, sed in Patris et Filii et Spiritus sancti nomine peccata dimittunt[1] ».

Ces principes posés, comment doit se faire la pénitence; par quels moyens peut-on obtenir le pardon de ses péchés? Ici, saint Pacien distingue dans son *Libel-*

1. *De Spiritu Sancto*, III, 137; *De paenit.*, I, 7, 36, 37; *In psalm.* XXXVIII, 37, 38; CXVIII, sermo X, 17; *De Cain et Abel*, II, 15. Cf. HILAIRE, *In Matth.*, XVIII, 8; JÉRÔME, *Epist.* XIV, 8; *In Ecclesiasten*, XII, 4; *In psalm.* XCV, ap. MORIN, III, 2, p. 134.

lus entre les *peccata* et les *crimina* (3). Les *crimina*, qu'il appelle encore *capitalia, mortalia,* sont les trois fautes *ad mortem,* à savoir l'apostasie, le meurtre et la fornication, mais de plus, les fautes moindres qui y préparent ou s'y rapportent, comme le conseil de tuer, l'impudicité quelle qu'elle soit (4, 5). Or, les péchés ordinaires se guérissent par les bonnes œuvres contraires (4); mais, pour les *crimina,* qu'on se garde bien, avant d'en avoir fait pénitence, de s'approcher de l'eucharistie. La première mesure à prendre est de les confesser : « Desinite vulneratam tegere conscientiam » (6-8; cf. 2, 9).

Cette distinction, on le voit, est considérable, et elle limite singulièrement, malgré l'extension que l'auteur donne aux trois péchés mortels, l'objet de l'aveu du pénitent. Saint Ambroise se contente de distinguer entre les *delicta leviora* et les *delicta graviora*. La pénitence publique, qui ne se fait qu'une fois, a pour objet les seconds; des péchés moindres et quotidiens on doit chaque jour faire pénitence. Comment? Probablement en les rachetant par de bonnes œuvres : « bonis operibus saepe relevantur [1] ».

Le premier acte de la pénitence officielle et publique est donc l'aveu, la confession des péchés. Saint Hilaire en parle souvent comme d'une chose nécessaire, comme du meilleur remède au *morbi lethalium vitiorum;* il en donne la définition, et ajoute qu'elle inclut le ferme propos de ne plus retomber dans le péché : « Confessio peccati professio est desinendi [2] »; mais il ne dit pas à qui, ni comment elle se doit faire. Zénon ne fait que la mentionner [3], et saint Pacien n'est pas plus ex-

1. *De paenitentia*, II, 95; cf. 104; *In psalm*. XLIII, 46.
2. *In psalm*. CXXXVII, 2, 3; CXXXV, 3; CXVIII, litt. III, 19; CXXV, 10.
3. *Tract*. II, 39; II, 40.

plicite. C'est dans saint Ambroise et saint Jérôme qu'il faut chercher des détails plus complets.

En maint endroit de ses écrits, l'évêque de Milan a parlé d'une façon générale de confession des péchés[1]. Il a encore en vue cette confession à Dieu au *De paenitentia*, II, 5, 53, 66. Mais au *De paenitentia*, II, 91, il parle évidemment d'un aveu fait à un homme, et qui doit occasionner de la honte : « An quisquam ferat ut erubescas Deum rogare qui non erubescis rogare hominem? Et pudeat te Deo supplicare quem non lates, cum te non pudeat peccata tua homini, quem lateas, confiteri? » L'ensemble du texte du même traité, II, 73, donne bien l'impression que cet homme qui reçoit l'aveu est l'évêque : « Ac primum da (Domine) ut condolere norim peccantibus affectu intimo... sed quotiescumque peccatum alicuius lapsi exponitur, compatiar : nec superbe increpem, sed lugeam et defleam. » Sans doute le mot *exponitur* ne désigne pas nécessairement une confession proprement dite. On peut cependant l'éclairer par ce passage de la vie de saint Ambroise écrite par Paulin, son contemporain et, semble-t-il, son secrétaire : « Erat etiam (Ambrosius) gaudens cum gaudentibus, et flens cum flentibus; siquidem quotiescumque illi aliquis, ob percipiendam paenitentiam, lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret; videbatur enim sibi cum iacente iacere. Causas autem criminum quae illi confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur; bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint quam accusatores apud homines[2] ». Ce témoignage nous apprend trois choses : d'abord que l'évêque de Milan

1. *In psalm.* XXXVII, 56, 57, 42; XL, 14; *De paradiso*, 71.
2. *Vita sancti Ambrosii*, 39 (*P. L.*, XIV, col. 40).

recevait lui-même la confession des pénitents ; puis que cette confession était détaillée; enfin qu'elle était secrète. Saint Ambroise confirme lui-même ce dernier point quand il observe que plusieurs, après avoir demandé la pénitence par crainte des supplices futurs, « publicae supplicationis revocantur pudore[1] ». Ils ont été effrayés, non par l'aveu nécessaire pour déterminer cette *publica supplicatio*, et qui devait être secret, mais par la publicité de l'expiation qui leur avait été imposée. D'autre part, Ambroise suppose que les « occulta crimina » sont aussi l'objet de la confession[2]. Nous trouvons donc chez lui la confession détaillée et secrète des péchés plus graves même occultes faite à l'évêque, discipline milanaise du IVe siècle qui prélude singulièrement à celle du moyen âge. Saint Jérôme en confirme l'existence surtout en ce qui concerne l'accusation détaillée faite aux évêques *et* aux prêtres. Il incombe au confesseur, « cum peccatorum audierit varietates », de décider qui doit être lié, et qui délié[3].

L'aveu des péchés était suivi de l'exomologèse ou pénitence proprement dite. Zénon ne fait que la signaler[4]; saint Pacien, saint Ambroise, saint Jérôme en donnent des descriptions qui rappellent celle de Tertullien. Le pénitent, se tenant hors de l'église, saisit les mains des pauvres, implore les veuves, se jette aux genoux des prêtres, pour demander les prières de la communauté; il renonce aux relations du siècle, abrège son sommeil, l'interrompt par ses prières et par ses larmes, se couvre de cendres, en un mot vit comme s'il était mort au monde[5]. Par ces œuvres, le pénitent

1. *De paenit.*, II, 86.
2. *De paenit.*, I, 90.
3. *In Matth.*, XVI, 19; *In Ecclesiasten*, XII, 4.
4. *Tract.* I, 10, 3 ; II, 14, 4.
5. Pacien, *Libellus exhortat.*, 9, 10, 12; Ambroise, *De paenitentia*, I, 91 ; II, 46-50, 91, 92, 96; Jérôme, *Epist.* LXXVII, 4.

paye réellement à Dieu la dette d'expiation et de satisfaction dont il est redevable : « Nemo pauper est qui Deo debet, nisi qui seipsum pauperem fecerit. Et si non habet quae vendat, habet quae solvat. » — « Oratio, lacrymae, ieiunia debitoris boni census est[1]. » Malgré cela cependant, le pénitent ne doit pas croire que son pardon lui est dû *tanquam ex debito*. Il peut l'espérer seulement, car il ne l'a pas proprement mérité : « Aliud est enim mereri, aliud praesumere[2] ».

Enfin le dernier acte de la pénitence était la réconciliation du pénitent, la « remissa peccatorum », « paenitentibus cura[3] », qui se faisait solennellement à Rome le samedi saint par l'imposition de la main de l'évêque[4]. Cette réconciliation avait pour effet de ramener dans le pécheur le Saint-Esprit qui s'en était éloigné, de rendre ce pécheur à la vie surnaturelle, de le réintégrer dans l'Église par l'admission à la communion[5]. La sentence qui opérait ainsi la réconciliation était-elle purement déclaratoire, c'est-à-dire l'évêque déclarait-il simplement que, vu les dispositions du pénitent et les prières faites pour lui par l'Église, ses péchés lui étaient remis par Dieu, ou bien était-elle effective, c'est-à-dire l'évêque remettait-il lui-même les péchés du pénitent en vertu du pouvoir que Jésus-Christ lui avait donné? Saint Jérôme, en un passage de son commentaire sur saint Matthieu, XVI, 19[6], paraît regarder la sentence comme purement déclaratoire. Son texte cependant n'est pas décisif, et il y refuse surtout

1. AMBROISE, *De paenit.*, II, 81.
2. AMBROISE, *De paenit.*, II, 80.
3. ZÉNON, *Tract.* I, 16, 12; I, 50.
4. JÉRÔME, *Dialog. adv. lucifer.*, 5; *Epist.* LXXVII, 4.
5. JÉRÔME, *Dialog. adv. lucifer.*, 5; AMBROISE, *De paenit.*, I, 89, 90; II, 87.
6. Et cf. *Dialog adv. lucifer.*, 5; AMBROISE, *De Spiritu Sancto*, III 137.

aux prêtres le pouvoir de juger arbitrairement, de lier l'innocent et de délier le coupable. Ailleurs il accorde bien que les clercs, en vertu du pouvoir des clefs, jugent, en quelque sorte, avant Dieu[1]; que la sentence de condamnation portée par les apôtres est corroborée par la sentence divine; et généralement que tout ce qu'ils ont lié sur la terre est lié également dans les cieux[2]. Saint Pacien, en tout cas, est très formel : les évêques remettent les péchés, sans doute en vertu d'un pouvoir à eux communiqué par Jésus-Christ et en tant que ses ministres, mais ils remettent cependant réellement les péchés et exercent un pouvoir et un droit, le *ius apostolicum* donné primitivement aux apôtres : « Quod ego facio non meo iure sed Domini... Quare sive baptizamus, sive ad paenitentiam cogimus, seu veniam paenitentibus relaxamus, Christo id auctore tractamus[3]. » Le point précis que nous touchons constituait évidemment une nuance doctrinale sur laquelle l'attention des théologiens ne s'était pas encore portée.

L'usage de l'extrême-onction est attesté à Rome et dans l'exarchat de Ravenne, en 416, par la lettre xxv d'Innocent I à Decentius (n° 11)[4]. Le pape s'appuyant sur *Jac.*, v, 24, déclare que non seulement les prêtres mais tous les fidèles malades peuvent être oints du chrême (oleo chrismatis) consacré par l'évêque. Les ministres ordinaires de cette onction sont les prêtres, mais l'évêque a aussi évidemment le droit de la donner. Quant aux pénitents, on ne la leur accorde point, parce que cette cérémonie est une sorte de sacrement

1. *Epist.* XIV, 8,
2. *In Matth.*, XIX, 18.
3. *Epist.* III, 7; I, 6, 7.
4. *P. L.*, XX, 559 et suiv

(*quia genus est sacramenti*), et qu'on leur refuse en général les sacrements.

On sait par la lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche en 251, que, depuis longtemps au IVe siècle, l'Église de Rome et en général les églises d'Occident comptaient huit degrés dans la hiérarchie ecclésiastique : les degrés d'évêque, de prêtre, de diacre, de sous-diacre, d'acolythe, de lecteur, d'exorciste et de portier [1], les cinq derniers étant au fond des dédoublements du diaconat. Mais l'Ambrosiaster se rendait compte que cette division rigoureuse des fonctions ne correspondait pas exactement avec ce qui s'était passé à l'origine de l'Église, et malgré son désir de la retrouver dans le texte de l'*Épître aux Ephésiens*, IV, 11, 12, il convenait qu'il y fallait quelque bonne volonté [2]. D'autre part, les papes Damase probablement [3], Sirice [4], Innocent [5] et Zosime [6] ont donné des règles précises pour l'admission aux ordres moindres et l'accès aux plus élevés. Entre autres règles, les clercs doivent ne s'être mariés qu'une fois, et avec une vierge. A partir du diaconat, ils doivent garder la chasteté [7]. Sur la cérémonie de l'ordination des ministres inférieurs, nous ne trouvons rien [8]; celle des évêques, prêtres et diacres comprenait, nous le savons

1. Cf. JÉRÔME, *In Epist. ad Titum*, II, 15.
2. *In Epist. ad Ephes.*, IV, 11. 12.
3. Dans les *Canones synodi romanorum ad Gallos episcopos* (*P. L.*, XIII, 1181 suiv.) qui sont très probablement une lettre décrétale du pape Damase. V. CH. BABUT, *La plus ancienne décrétale*, Paris, 1904.
4. *Epist.* I, 13-15, 19; V, VI (*P. L.*, XIII).
5. *Epist.* II, III, XVII, XXXVII, XXXIX (*P. L.*, XX).
6. *Epist.* IX (*P. L.*, XX, col. 670 suiv.).
7. Cf. AMBROSIASTER, *In Epist. I ad Timoth.*, III, 12, 13.
8. V. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 339. Il ne faut pas tenir compte en effet des *Statuta ecclesiae antiqua*, mentionnés souvent sous le nom de IVe concile de Carthage (DENZINGER, *Enchiridion*, 50-58), et qui sont une compilation gallicane du commencement du VIe siècle.

déjà, l'imposition des mains accompagnée d'une prière[1]. On était d'ailleurs d'accord sur la supériorité *iure divino* du presbytérat sur le diaconat et de l'épiscopat sur le presbytérat. Relativement à ce dernier point cependant, saint Jérôme a soutenu une opinion différente. Se fondant sur les passages du Nouveau Testament qui identifient les épiscopes et les presbytres, et sur certains usages de l'église d'Alexandrie, il a pensé que les évêques étaient supérieurs aux simples prêtres « magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate », et que la nécessité seule de prévenir des schismes possibles avait provoqué la décision générale (in toto orbe decretum est) d'après laquelle un seul membre élu du *presbyterium* gouvernerait désormais et la communauté et ses anciens collègues[2]. Il est bon d'observer que cette décision générale est inconnue, et que l'opinion de saint Jérôme est restée complètement isolée.

Contre les manichéens, les Pères latins du IVe siècle enseignent la bonté morale du mariage. Ils permettent les secondes noces et même les troisièmes[3], mais ils leur sont généralement peu favorables. Zénon déclare que les secondes noces sont « prope sanae », et saint Jérôme ne les autorise qu'à cause du mal de l'incontinence[4]. La bénédiction nuptiale n'était pas donnée aux veuves qui se remariaient[5].

1. Jérôme. *In Isaiam*, LVIII, 10.
2. *Epist.* CXLVI; *In Epist. ad Titum*, I, 5. Sur cette question v. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1re série, 3e édit., p. 267 suiv. L'Ambrosiaster, sans nier la supériorité *iure divino* de l'évêque sur le prêtre, affirme que primitivement la dignité épiscopale revenait de droit au plus ancien prêtre; et que, plus tard seulement, un concile décida que « non ordo sed meritum crearet episcopum » (*In epist. ad Ephesios*, IV, 11, 12).
3. Hilaire, *In psalm.* LXVII, 7; CXVIII, litt. XIV, 14; Jérôme, *Epist.* CXXIII, 3, 4; XLVIII, 6; Zénon, *Tract.* I, 5, 4-6.
4. *Loc. cit.*
5. Sirice, *Epist.* I, 13.

Le mariage une fois conclu ne peut être dissous que par la mort du conjoint. C'est la discipline latine qui s'affirmera de plus en plus. On a cité à l'encontre un texte de saint Hilaire dans son commentaire sur saint Matthieu, IV, 22; mais ce texte n'est certainement pas concluant. Le seul opposant ici est l'Ambrosiaster qui, suivant la coutume des Grecs, accorde au mari, s'il se sépare de sa femme pour cause d'adultère, le droit de se remarier, et refuse ce droit à la femme, au cas où elle se sépare de son mari même adultère ou apostat[1]. Saint Ambroise, sans traiter spécialement le cas d'adultère, réprouve d'une manière absolue tout divorce, et regarde comme un adultère le mariage de la femme répudiée[2]. Saint Jérôme est plus catégorique : l'adultère autorise la séparation, mais il n'autorise aucun des conjoints à contracter un nouveau mariage. Ni le mari ni la femme ne peuvent se remarier, et si cette dernière se remarie, celui qui l'épouse commet un adultère[3]. Le pape Innocent donne la même solution[4].

En même temps qu'on voit se fortifier ainsi l'idée de l'indissolubilité du mariage, on voit aussi s'ébaucher le catalogue des empêchements qui le rendent illicite. On s'élève fort contre les mariages des chrétiens avec les infidèles et les hérétiques[5]. Les moines et les vierges vouées à Dieu, qu'elles aient reçu ou non le voile, sont soumis à la pénitence s'ils se marient[6]. Dé-

1. *In Epist. I ad Cor.*, VII, 10, 11 : « Et ideo non subiecit dicens, sicut de muliere, quod si discesserit, manere sic; quia viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem : quia non ita lege constringitur vir sicut mulier; caput enim mulieris vir est ».

2. *In Lucam*, VIII. 4-7.

3. *In Matth.*, XIX, 9.

4. *Epist.* VI, 12.

5. ZÉNON, *Tract.* I, 5, 7-9; AMBROISE, *De Abraham*, I, 14, 84; *Epist.* XIX, 2, 34; *In Lucam*, VIII, 2, 3.

6. *Canones synodi romanorum*, 3, 4; SIRICE, *Epist.* I, 7; INNOCENT, *Epist.* II, 15, 16.

fense est faite d'épouser la fiancée d'un autre[1], d'épouser sa propre belle-sœur, sa tante[2], sa cousine germaine[3].

§ 11. — Mariologie. Culte des saints. Pratiques chrétiennes[4].

Au IVe siècle, le culte de la sainte Vierge n'avait pas encore pris le développement qu'il a reçu dans la suite; on trouve cependant dans Zénon et dans saint Ambroise non seulement le parallèle entre Ève et Marie, devenu classique depuis saint Justin et saint Irénée, mais, dans saint Ambroise surtout, des pages à la louange de la Vierge que ses dévots reliront toujours[5]. En tout cas, le cercle s'étendit des croyances concernant la mère de Jésus qui devaient amener l'efflorescence de culte dont nous parlons. On avait de tout temps admis sa virginité *ante partum :* le IVe siècle, dans l'Église latine comme dans la grecque, affirma de plus la virginité *in partu* et *post partum.* Et sans doute les écrits d'Helvidius, de Bonosus et de Jovinien fournirent une occasion d'appuyer sur cet enseignement; mais saint Hilaire, qui ne les connaît pas, l'avait déjà proclamé. Il avait écrit, dans le *De trinitate,* III, 19, que Marie avait engendré Jésus « ipsa de suis non imminuta »; et dans son commentaire sur saint Matthieu, I, 3, 4, il avait combattu ceux qui prétendaient[6]

1. SIRICE, *Epist.* I, 5.
2. *Canones synodi romanorum*, 12, 14.
3. AMBROISE, *Epist.* LX, 3.
4. On met à part la question du culte des images dont on traitera plus loin.
5. ZÉNON, *Tract.* I, 2, 9; AMBROISE, *De institutione virginis*, 32 suiv.; *De virginibus,* II, 6 suiv.
6. Il s'agit probablement ici de précurseurs obscurs d'Helvidius; car le commentaire sur saint Matthieu est antérieur à l'exil de saint Hilaire en Orient.

que Marie avait eu, postérieurement à la naissance de Jésus, des relations conjugales avec saint Joseph. Ce fut dès lors la doctrine absolument reçue : « O magnum sacramentum! Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit[1] ». L'erreur d'Helvidius, de Bonosus et de Jovinien ne fit que provoquer l'ardente invective de saint Jérôme[2], la protestation plus calme mais très élevée de saint Ambroise[3], et la réprobation officielle de l'Église.

A côté, mais au-dessous de Marie, on vénère également les saints. On les fête et on les prie, on élève en leur honneur des temples et des basiliques; le pape Damase compose des inscriptions métriques pour orner leurs tombeaux; Prudence chante leurs combats; saint Paulin, sur un ton plus doux, célèbre le cher saint Félix. Ces honneurs cependant sont, jusqu'au ve siècle, réservés aux martyrs. Et comme on vénère les saints régnant au ciel, on vénère aussi leurs restes mortels. Ce sont des « reliquiae sacrae » dont on fait la translation avec pompe[4]. A ce sujet les critiques de Vigilance ne rencontrent que peu d'échos; et saint Jérôme les réfute vigoureusement[5], en même temps qu'il précise minutieusement la nature du culte rendu aux martyrs et à leurs reliques : « Nos autem non dico martyrum reliquias, sed ne solem quidem et lunam, non angelos, non archangelos, non cherubim, non seraphim... colimus et adoramus. Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum cuius sunt martyres adoremus.

1. ZÉNON, *Tract.* II, 8, 2; 9, 1; 19, 20.
2. V. *supra*, p. 244, 247.
3. *De institutione virginis*, 35-62; *Epist.* LXIII, 33.
4. AMBROISE, *Exhortatio virginitatis*, 1-10; PAULIN, *Vita sancti Ambrosii*, 14, 29, 32, 33.
5. *Contra Vigilantium*, 5, 6, 8; *Epist.* CIX, 2.

Honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum[1]. »

L'usage de prier pour les morts dans le service liturgique, déjà attesté par Zénon[2], est souvent relevé par saint Ambroise. Indépendamment des suffrages privés, on célèbre un service pour les défunts le septième et le quarantième jour anniversaire de leur mort[3]. On invoque pour eux les apôtres et les martyrs; et l'évêque de Milan n'hésite pas à déclarer que ces prières et ces suffrages lavent leurs péchés, et hâtent leur bonheur définitif[4]. D'autre part, saint Jérôme a établi contre Jovinien le mérite des jeûnes et de l'abstinence[5]. Mais ce qui est le plus caractéristique dans la vie chrétienne, à la fin du siècle surtout et en dehors des pratiques religieuses proprement dites, c'est un fort courant d'ascétisme qui emporte les âmes d'élite vers la solitude ou même plus ordinairement vers la pratique de la continence au milieu du monde. Ce courant, qui toujours a plus ou moins existé dans le christianisme, se trouve fortifié alors par le désir qu'éprouvent ces âmes de réagir contre la médiocrité morale qui envahit la masse des fidèles dans une Église favorisée maintenant par les empereurs; par ce que les relations de Rufin, de saint Jérôme et de saint Épiphane font connaître des merveilles qui se passent dans les monastères de l'Égypte; par la parole ardente et par les exemples du solitaire de Bethléem et des saintes femmes qui l'ont suivi; mais aussi par l'éloquence jamais plus persuasive de saint Ambroise. On

1. *Epist.* CIX, 1.
2. *Tract.* I, 16, 6.
3. Ambroise, *De excessu fratris*, II, 2; *De obitu Valentiniani; De obitu Theodosii*, 3, 4.
4. *De excessu fratris*, I, 5, 29; *De obitu Valentiniani*, 80; *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 22 suiv.
5. *Adv. Iovinianum*, II, 5-17.

a de ce dernier, que l'on peut bien appeler le *docteur de la virginité,* cinq traités sur cette matière, et l'on n'ignore pas avec quel succès il en a parlé[1]. Chez lui surtout, nous saisissons le lien qui depuis, dans l'Église latine, a rattaché la pratique de la virginité à la doctrine de la perpétuelle virginité de Marie. La supériorité de la continence sur le mariage une fois établie — et saint Jérôme allait en renouveler la preuve contre Jovinien[2] — il paraissait convenable que la mère de Jésus fût restée toujours vierge; et à son tour l'exemple de pureté parfaite donné par Marie devenait un motif de plus d'estimer et de pratiquer cette vertu. « Egregia igitur Maria quae signum sacrae virginitatis extulit, et intemeratae integritatis pium Christo vexillum erexit, Et tamen cum omnes ad cultum virginitatis sanctae Mariae advocentur exemplo, fuerunt qui eam negarent virginem perseverasse ». « Aliis promittit (Christus) ut non deficiant : matrem suam deficere patiebatur? Sed non deficit Maria, non deficit virginitatis magistra[3] ».

§ 12. — Eschatologie.

On a constaté, en parcourant l'enseignement eschatologique de la théologie grecque au IVᵉ siècle, un certain flottement dû à l'influence d'Origène. Le même phénomène se retrouve dans la théologie latine de cette époque. Saint Jérôme avait été d'abord un vif admirateur d'Origène, et saint Ambroise avait largement puisé aux sources alexandrines. Mais surtout Rufin, par sa traduction du Περὶ ἀρχῶν, en 397, vulgarisa en Occident les doctrines origénistes. Dans cette

1. Ambroise, *De virginibus*, I, 57-59.
2. *Adv. Iovinianum*, I, *per totum*.
3. Ambroise, *De institut. virginis*, 35, 45.

traduction, remarque saint Jérôme, Rufin avait corrigé les erreurs sur la Trinité qui auraient par trop offensé les lecteurs romains; mais il avait maintenu et même aggravé, par des commentaires tirés de Didyme, ce que le premier auteur avait écrit « de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis prodigiis, de mundo, vel intermundiis Epicuri, de restitutione omnium in aequalem statum, et multo his deteriora [1] ».

Il s'agissait, comme on le voit, des solutions données par Origène aux questions de la chute des anges et des âmes, de l'inégalité des conditions actuelles, et aussi du mode de résurrection future, de la durée des peines de l'enfer et de la restitution finale de tous les êtres raisonnables dans le bonheur et l'amitié de Dieu. Ces solutions, que Rufin le voulût ou non, gagnèrent bientôt, à Rome même, de nombreux adhérents. Beaucoup furent séduits : des prêtres, des moines, surtout des hommes du monde [2]. On scrutait la justice de Dieu; on se demandait pourquoi certains enfants naissent de parents chrétiens, pendant que les autres voient le jour au milieu de nations qui n'ont aucune connaissance de Dieu [3]. On entendait des femmes objecter qu'il leur serait inutile de ressusciter, si elles devaient ressusciter avec leur corps, et affirmer qu'elles seraient alors comme des anges [4]. Saint Jérôme, qui donne ces détails, dit ailleurs que la plupart — des interprètes sans doute — voyaient, dans Nabuchodonosor pénitent, la figure du démon converti et restitué en son ancienne place à la fin du monde; que la plupart entendaient métaphoriquement ce qui est dit dans l'Ecriture du ver qui ne meurt point et du

1. *Apologia adv. libr. Rufini*, I, 6, 7.
2. Jérôme, *Epist.* LXII, 2; LXXXV, 3; CXXVII, 9; Anastase, *Epist.* I, 3 (*P L.*, XX, 69).
3. Jérôme, *Epist.* LXXX, 16.
4. Jérôme, *Epist.* LXXXIV, 6.

feu qui ne s'éteint pas [1]. Et quant à l'universalité du salut, nous savons par saint Augustin combien nombreuses étaient les opinions — toutes excessives — qui, vers 420, circulaient parmi les fidèles. Les uns pensaient que, pour tous les hommes indistinctement, les peines de l'enfer ne seraient que temporaires; d'autres, que ces hommes seraient sauvés au moins par l'intercession des saints; une troisième catégorie étendait la certitude du salut à tous ceux qui, même hérétiques, auraient été baptisés et auraient reçu le corps du Seigneur; une quatrième, à tous ceux qui auraient reçu ces deux sacrements dans l'Église catholique, quand bien même ils seraient ensuite tombés dans l'hérésie et l'apostasie, de sorte que leur impiété « quanta maior fuerit, non eis valeat ad aeternitatem, sed ad diuturnitatem magnitudinemque poenarum »; une cinquième catégorie regardait comme sauvés tous les catholiques restés tels, encore que vivant mal : ils seraient sauvés à travers le feu, à cause du fondement sur lequel ils avaient édifié. Enfin une sixième ne croyait destinés aux peines éternelles que les pécheurs qui, tout en vivant dans le péché, auraient négligé de faire l'aumône, les autres devant être délivrés après un temps plus ou moins long [2]. Ces opinions étaient soutenues au nom de la miséricorde de Dieu, et de la vertu rédemptrice de la vraie foi en Jésus-Christ [3]; mais elles l'étaient par beaucoup de gens (*nonnulli, imo quam plurimi* [4]); et elles n'é-

1. *In Ionam*, III, 6 suiv.; *In Isaiam*, LXVI, 24. Cf. SAINT AUGUSTIN, *De civit. Dei*, XX, 22; XXI, 9, 2; 10, 2.

2. AUGUSTIN, *De civit. Dei*, XXI, 17-22; cf. *De fide et operibus*, I, 21 suiv.; *Enchiridion*, LXVII, CXII; *In psalm.* LXXX, 20; *De octo Dulcitii quaestionibus*, I.

3. *Enchiridion*, CXII; *De civit. Dei*, XXI, 26, 1; 24, 3.

4. *Enchiridion*, CXII; au chapitre LXVII, saint Augustin dit que la doctrine du salut de tous les catholiques est crue *a quibusdam* · il peut ne s'agir ici que des chefs du parti.

taient pas seulement répandues en Italie; elles avaient gagné l'Espagne. Orose paraît avoir partagé l'avis de ceux qui regardaient tous les chrétiens comme infailliblement sauvés [1].

Contre les plus graves de ces erreurs cependant une réaction se produisit qui se rattache à l'histoire générale des controverses origénistes. Ces controverses, en Orient surtout, n'offrent pas grand intérêt dogmatique : elles y furent l'effet principalement de rivalités personnelles; mais elles eurent leur contre-coup dans l'Église latine. L'évêque Théophile d'Alexandrie, d'abord favorable puis hostile aux partisans d'Origène, fit condamner sa doctrine dans un concile d'Alexandrie en 399, amena saint Épiphane à en faire autant dans un concile de Cypre en 399 ou 401, et se mit en rapport avec saint Jérôme pour que celui-ci traduisît en latin ses lettres pascales et synodales sur cette question. Saint Jérôme, alors aussi opposé à Origène qu'il en avait été d'abord enthousiaste, entra dans ses vues [2]. Ces écrits attirèrent l'attention sur le péril que courait la foi, et, en l'an 400, les doctrines d'Origène furent condamnées par le pape Anastase, en même temps que l'empereur interdisait la lecture de ses livres [3]. Nous ne savons malheureusement pas d'une façon précise quelles étaient les erreurs condamnées, ni si une sélection avait été faite dans les enseignements origénistes. Il est probable que, seules, les opinions relatives à la préexistence des âmes, à la restauration finale du démon, et au mode de résurrection furent réprouvées, car nous trouvons soutenues, même après cette condamnation, les autres doctrines.

1. *De arbitrii libertate*, 13 (*P. L.*, XXXI, 1185); *Commonitorium*, 3.
2. Voir dans saint Jérôme sur toute cette affaire les lettres XCII, XC, LXXXVI et suiv.
3. Anastase, *Epist.* I et II (*P. L.*, XX).

L'influence d'Origène se fit donc vivement sentir dans le dernier quart du IVe et au commencement du Ve siècle, dans l'eschatologie latine. Dans quelle mesure cette influence atteignit-elle les représentants officiels de la théologie, les auteurs dont nous essayons ici d'exposer l'enseignement, c'est ce que nous allons rechercher.

Il ne paraît pas qu'elle ait agi au moins sensiblement sur saint Hilaire et Zénon. Leur eschatologie peut se résumer de la façon suivante. Immédiatement après la mort, les âmes descendent toutes aux enfers, mais elles sont soumises évidemment à un jugement provisoire, car les justes commencent à se reposer dans le sein d'Abraham, tandis que les coupables sont châtiés par le feu[1] : « pro qualitate factorum quasdam locis poenalibus relegari, quasdam placidis sedibus refoveri[2] ». Cette situation durera jusqu'à la fin du monde. Quand viendra cette fin — et elle est proche puisque l'antéchrist a déjà paru[3] —, Moyse et Élie annonceront la parousie, et les morts, tous les morts ressusciteront[4]. Mais ils ne seront pas tous jugés. Les justes en effet non plus que les infidèles et les impies manifestes n'ont pas besoin de l'être, et ils l'ont d'ailleurs été d'une certaine façon, puisqu'ils ont été déjà traités suivant leurs mérites. Il n'y aura donc à être jugés que les pécheurs ordinaires, c'est-à-dire les chrétiens ayant mal vécu[5]. Alors se fera la sépa-

1. HILAIRE, *In psalm.* CXXXVIII, 22; LI, 22; CXXII, 11; CXX, 16; LVII, 5, 7; II, 48; PACIEN, *Exhortat. libellus*, 11, col. 1088 D.

2. ZÉNON, *Tract.* I, 16, 2; II, 21. 3. Il semble d'après cela que Zénon diffère pour les justes la béatitude définitive; ailleurs cependant, il paraît l'admettre immédiatement après la mort (*Tract.* I, 3, 4; I, 16, 14; II, 13, 4).

3. HILAIRE, *Contra Auxentium*, 5.

4. HILAIRE, *In Matth.*, XX, 10; *In psalm.* LXII, 3; ZÉNON, *Tract.* I, 16, 1, 6, 7, 11.

5. HILAIRE, *In psalm.* I, 15-18 (cf. 1-3); LVII, 7; ZÉNON, *Tract.* I, 21, 1-3.

ration entre les élus et les réprouvés. Ces derniers ne subiront pas, dans leur corps, la « demutatio » qui en ferait des corps glorieux. Au contraire ces corps seront sans consistance comme la poussière ou comme l'eau[1]. Avec eux, les damnés retourneront « in infima terrae » d'où ils sont sortis, « terreni et in dedecoris corpore[2] ». Leur peine sera éternelle dans le feu de l'enfer; impies et pécheurs impénitents y seront cruellement tourmentés[3] : « Ipse sibi materiam recrescentium corporum reparat ignis aeternus[4] ».

Tout autre sera le sort des élus. Leur corps sera transformé. Il semble parfois que saint Hilaire comprenne cette transformation comme impliquant un anéantissement de la matière en Dieu. Non seulement les corps des bienheureux deviennent incorruptibles, immuables, mais ils deviennent spirituels, semblables aux anges; les élus sont des dieux, en qui la forme divine a absorbé la chair terrestre, « cum incorruptio corruptionem, et aeternitas infirmitatem, et forma Dei formam terrenae carnis absorpserit[5] ». Toutefois un passage très explicite affirme la permanence de la nature matérielle du corps des élus et son identité avant et après la résurrection : « ut corruptibilium corporum in incorruptionis gloriam resurrectio non interitu naturam perimat, sed qualitatis conditione demutet. Non enim aliud corpus, quamvis in aliud resurget... Fit ergo demutatio, sed non affertur abdicatio. Et cum id quod fuit in id quod non fuit surgit, non

1. Hilaire, *In psalm.* I, 14.
2. Hilaire, *In psalm.* CXXXI, 28; LV, 7; LXIX, 3.
3. Hilaire, *In Matth.*, V, 12; *In psalm.* LIV, 14; Zénon, *Tract.* II, 21, 3.
4. Pacien, *Exhort. libellus,* 11, 12.
5. *In psalm.* I, 13; LXVII, 35; LXVIII, 31; CXX, 14; CXXXV, 5; CXVIII, litt. III, 3; *In Matth.*, X, 20; XXXIII, 4.

amisit originem, sed profecit ad honorem [1] ». C'est aussi la doctrine de Zénon de Vérone [2].

Ainsi transformés, les élus — justes ou pécheurs amendés — reçoivent la couronne. Ils jouissent d'un bonheur sans fin que nos auteurs aiment à décrire [3]. Mais ce bonheur n'est pas le même pour tous; car il y a diverses demeures dans la maison du Père. Seuls, Jésus-Christ et les apôtres, que celui-ci veut être avec lui, cohabitent proprement en Dieu [4].

Cette eschatologie, pour archaïques qu'en soient certains traits, ne trahit pas sensiblement l'influence d'Origène, et il semble donc que, jusque vers 380, cette influence n'ait pas été dominante en Occident. Nous allons la retrouver plus claire dans les œuvres qu'il reste à examiner.

L'Ambrosiaster a écrit sous Damase, c'est-à-dire au plus tard en 384. Pour lui, la chute de l'empire romain marquera la fin du monde : l'antéchrist apparaîtra; il sera détruit par la puissance divine [5], et pendant mille ans (exstincto antichristo) Jésus-Christ régnera sur les saints [6]. Suivra la résurrection générale. Comme saint Hilaire, et comme d'ailleurs tous les auteurs de son temps, l'Ambrosiaster partage les hommes en trois classes : les *saints* ou les *justes*, qui ont mis leurs œuvres en harmonie avec leur foi chrétienne; les *pécheurs*, c'est-à-dire les chrétiens qui ont mal vécu; enfin les *impies*, qui comprennent les apostats, les infidèles et les athées. Tous ressusciteront, mais les

1. *In psalm.* II, 41; LV, 12.
2 *Tract.* I, 16, 10, 11; cf. Victorin, *In epist. ad Philipp.*, III, 21, col. 1226, 1227.
3. Hilaire, *In psalm.* I, 13; LX, 6, 7; CXLVII, 3, 6; Zénon, *Tract.* I, 9, 6; I, 21, 3.
4. Hilaire, *In psalm.* LXIV, 5, 17, 18.
5. *In epist. II ad Thessalon.*, II, 8, 9.
6. *In epist. I ad Corinth.*, XV, 52.

justes non plus que les impies ne seront pas jugés, puisque leur cas est manifeste : seuls les pécheurs subiront le jugement. Les premiers, transformés dans leur corps, entreront dans la gloire éternelle; les seconds iront aux tourments sans fin[1]. Quant aux pécheurs, même aux faux docteurs restés chrétiens, ils seront condamnés au feu, mais pour un temps seulement. Ils en sortiront un jour « soluto debito », ils ne sont pas « perituri » mais « purgandi per ignem », et la raison en est qu'il doit leur être utile d'avoir cru au Christ, « ut ex aliqua parte operae pretium sit credidisse in Christum[2] ». L'auteur étend même ce privilège aux anges déchus. Sur *Ephésiens,* III, 10, il assure que saint Paul a été choisi pour faire connaître aux Principautés et aux Puissances célestes les mystères de la sagesse de Dieu, « ut praedicatio ecclesiastica etiam his proficiat, et deserant assensum tyrannidis diaboli ». Bien plus, il paraît l'étendre aux philosophes qui ont connu Dieu par les lumières de la raison. Il n'y a en effet que les idolâtres proprement qui aient péché « in similitudinem praevaricationis Adae », et sur qui ait régné la mort. Les autres qui ont connu Dieu « sive ex traduce, sive indicio naturali », et qui l'ont honoré, s'ils ont péché, ont péché « sub Deo » et non « in Deum » qu'ils connaissaient comme juge. Leurs fautes comportent donc quelque excuse[3].

Ainsi l'Ambrosiaster admet la durée seulement temporaire des supplices pour les pécheurs chrétiens, ou si l'on préfère, la doctrine du salut universel des chrétiens par la foi. Nous allons la retrouver dans saint Jérôme.

1. *In epist. I ad Corinth.,* XV, 51-53.
2. *In epist. I ad Corinth.*. XV, 53 ; III, 10-15 ; *In epist. ad Roman.,* V, 14 ; *In epist. II ad Timoth.,* II, 20.
3. *In epist. ad Roman.,* V, 14.

L'attitude de saint Jérôme vis-à-vis d'Origène et de ses enseignements apparaît toute différente selon qu'on l'envisage avant ou après l'année 394. Avant cette date, saint Jérôme est enthousiaste d'Origène qu'il appelle « alterum post apostolos ecclesiae doctorem scientiae ac sapientiae[1] ». Il ne l'a pas admiré seulement en général; malgré ses dénégations[2], on doit reconnaître qu'il a approuvé ou déclaré recevables certaines opinions des plus compromettantes du grand alexandrin : l'utilité du sang de Jésus-Christ aux anges déchus et à ceux qui étaient déjà dans l'enfer[3]; la restauration finale de tous les damnés — sauf le diable — par la pénitence, dans l'amitié de Dieu (*omnibus per paenitentiam in integrum restitutis, solus diabolus in suo permanebit errore*)[4]; peut-être même le salut final du démon (*ut angelus refuga id esse incipiat quod creatus est*)[5]; la disparition du corps matériel des élus à la résurrection, ces élus devenant tout spirituels[6]. Après 394, saint Jérôme repoussa ou combattit ces opinions. Il condamna la doctrine du salut universel et de la restitution finale[7], et affirma l'identité du corps ressuscité avec le corps actuel[8]. Mais il continua d'admettre comme possible une certaine mitigation des peines des démons[9], et surtout il continua

1. *De principiis, prologus Rufini.*
2. Qui se mêlent parfois de demi-aveux (*Epist.* LXXXIV, 3, 6).
3. *In epist. ad Ephesios,* IV, 10; I, 23; II, 15; III, 10. L'ouvrage est de 387-389.
4. *In Ecclesiasten,* I, 15. L'ouvrage est de 387-389.
5. *In epist. ad Ephesios,* IV, 16. Saint Jérôme s'est défendu (*Apologia adv. libr. Rufini,* I, 26, 27), en prétendant qu'il n'avait fait ici que citer Origène. La chose n'est pas bien claire.
6. *In epist. ad Ephesios,* V, 29; *Adv. Iovinian.,* I, 36.
7. *In Isaiam,* XIV, 20; *In Ionam,* III, 6 suiv.; *In Daniel,* III, 96. Le commentaire sur Isaïe est de 408-410; celui sur Jonas est de 395-396; celui sur Daniel de 407 environ.
8. *Liber contra Ioannem hierosolym.,* 30. L'ouvrage est de 399.
9. *In Isaiam,* XXIV, 21 suiv.

à penser que tous les chrétiens seraient finalement sauvés, et que les tourments des simples pécheurs ne seraient pas éternels. C'est la conclusion qu'il donne à son commentaire sur Isaïe, LXVI, 24 : le démon et les impies, les apostats et les athées souffriront éternellement; les pécheurs chrétiens seront purifiés, et leur sentence sera mêlée de miséricorde : « Et sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum qui dixerunt in corde suo : *Non est Deus*, credimus aeterna tormenta : sic peccatorum (atque impiorum)[1] et tamen christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam iudicis. » Et plus nettement dans l'*Epistula* CXIX, 7, écrite vers la fin de l'an 406 : « Qui enim tota mente in Christo confidit, etiamsi ut homo lapsus, mortuus fuerit in peccato, fide sua vivit in perpetuum. Alioqui mors ista communis et credentibus et non credentibus debetur aequaliter; et omnes pariter resurrecturi sunt, alii in confusionem aeternam, alii, ex eo quod credunt, in sempiternam vitam[2]. »

Recueillons quelques autres traits de l'eschatologie de saint Jérôme. Il admet qu'au sortir du corps l'âme juste entre immédiatement au ciel[3]; mais il ne croit pas que les tourments de l'enfer commencent avant le jugement général. Les âmes des coupables souffrent cependant en attendant; elles souffrent comme un brigand enchaîné dans un cachot et qui entrevoit son supplice[4]. Saint Jérôme est opposé au millénarisme[5].

1. Ces deux mots, qui manquent dans un manuscrit, sont évidemment de trop.
2. Et cf. *Adv. Iovinian.*, II, 30; *Dialog. adv. pelagianos*, I, 28.
3. *Epist.* XXIII, 3; XXXIX, 3.
4. Comparez *In Daniel*, VII, 9; *Epist.* XXXIX, 3 et *In Lucam*, XVI (MORIN, III, 2).
5. *In Isaiam*, I, 1; XIII, 18.

Il déclare que nous ne pouvons savoir au juste ce que seront les peines de l'enfer[1]; il ne paraît pas toutefois avoir partagé l'opinion d'Origène, qui ne voyait dans le feu des damnés qu'une image des remords de leur conscience[2].

C'est dans saint Ambroise que nous trouvons les données eschatologiques les plus complètes, et c'est chez lui surtout qu'il convient de les étudier, puisqu'il a été par sa situation le représentant le plus autorisé de la théologie latine à la fin du ɪvᵉ siècle. D'autre part, il n'est pas possible d'harmoniser en une synthèse absolument sûre certains traits épars de cette eschatologie. Le fil conducteur fait défaut, et l'on hésite parfois sur l'ordre à établir dans la disposition de matériaux d'ailleurs excellents. Il sera bon de s'en souvenir, en lisant cet essai de reconstitution.

La mort est un bien, car elle met fin au péché et nous fait passer à un meilleur sort (*in melius reparari*)[3]; c'est l'idée de Méthodius d'Olympe. L'âme en effet non seulement survit au corps, mais acquiert, par sa séparation d'avec lui, une vigueur nouvelle (*vigor nobis novus infunditur*)[4]. Que devient-elle?

Appuyé sur le ɪvᵉ livre d'Esdras, saint Ambroise représente les âmes, au sortir du corps, comme reçues dans des habitacles, des *promptuaria* supérieurs, où elles attendent la fin des temps. Un jugement cependant s'est déjà exercé sur elles, car leur sort n'est pas identique : « alias manet poena, alias gloria; et tamen nec illae interim sine iniuria, nec istae sine fructu sunt »; celles des justes jouissent par avance de la récompense méritée; celles des méchants souffrent de

1. *In Isaiam*, XXIV, 21.
2. *Epist.* CXXIV, 7; *In epist. ad Ephesios*, V, 6; cf. *In Isaiam*, LXVI, 24.
3. *De bono mortis*, 7; *De excessu fratris*, I, 70.
4. *De excessu fratris*, II, 3.

la colère de Dieu qu'elles savent devoir les châtier[1]. De ces âmes toutefois un certain nombre sont dès maintenant entrées dans le paradis. Le saint docteur le dit formellement de saint Jean l'évangéliste (*in paradiso est, nec separatur a Christo*)[2], et il faut étendre — comme le faisaient généralement les anciens écrivains — ce privilège aux patriarches, aux prophètes, aux apôtres et aux martyrs des deux Testaments, même à quelques personnages du Nouveau qui ne rentrent pas dans ces catégories[3].

Cet état de choses durera jusqu'à la fin du monde. Bien que saint Ambroise déclare en général que l'époque précise de cette fin nous est inconnue, il la croit personnellement prochaine[4]. Elle sera signalée par des jours d'impiété et d'iniquité : l'antéchrist, distinct du diable — d'ailleurs son instrument — apparaîtra, qui fera triompher l'erreur[5]. Mais alors aussi, Jésus-Christ viendra sur les nuées, et les morts ressusciteront[6]. Saint Ambroise distingue nettement deux résurrections qu'il suppose séparées par un intervalle[7]; on n'en saurait conclure cependant qu'il est millénariste. De ces deux résurrections, la seconde n'est peut-être que métaphorique : elle désigne l'entrée dans le ciel, après l'épreuve, de ceux qui auront été purifiés de leurs fautes. La résurrection implique l'identité du sujet qui est mort et qui reçoit une vie nouvelle (*nisi forte ne alius resuscitatus pro alio videretur*)[8]; elle emporte aussi dans le corps des justes une transfor-

1. *De bono mortis*, 45-48.
2. *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 12.
3. *De fide*, IV, 8; *De excessu fratris*, II, 94; *In Lucam*, VII, 5; X, 12; *Epist.* XV, 4, 8.
4. *De fide*, II, 137; V, 212; *De excessu fratris*, I, 30.
5. *In Lucam*, X, 16, 19.
6. *De excessu fratris*, II, 52 suiv.; *Hexaemeron*, V, 78, 79.
7. *In psalm.* I, 54.
8. *De excessu fratris*, II, 77, 68.

mation que notre auteur paraît outrer parfois dans le sens origéniste[1], mais qu'il maintient cependant dans de justes bornes : « Immutabuntur enim iusti in incorruptionem, manente corporis veritate[2]. »

La résurrection est suivie du jugement. En réalité, tous seront jugés, ou la sentence de tous sera confirmée. L'évêque de Milan, néanmoins, se conformant au langage admis de son temps, déclare que ni les *justes*, ni les *impies* — entendons les infidèles et les apostats — ne seront jugés : les premiers parce qu'ils n'auront pas à redouter la rigueur du jugement; les seconds parce que, d'après saint Jean, ils sont déjà jugés. Seuls seront jugés, c'est-à-dire examinés, les *pécheurs*, les chrétiens dont les œuvres n'ont pas correspondu à la foi[3]. Il y faut ajouter Satan, dont le jugement et le supplice sont différés jusque-là, et qui rôde, en attendant, sur la terre[4].

D'autre part ce jugement comporte ou entraîne immédiatement l'épreuve du feu. Un feu est devant les ressuscités, que tous absolument doivent traverser. C'est le baptême de feu annoncé par Jean-Baptiste, « *in Spiritu Sancto et igne* »; c'est le glaive ardent du chérubin qui garde le paradis, et au travers duquel il faut passer : « Omnes igne examinabuntur ». « Omnes oportet per ignem probari quicumque ad paradisum redire desiderant ». « *Omnes* », Ambroise n'excepte pas Jésus-Christ lui-même, ni les apôtres; les saints qui dès maintenant sont entrés au ciel, n'y sont entrés qu'à travers le feu du jugement[5]. Seulement, l'effet de ce feu sur ceux qui le traversent est fort différent sui-

1. *n Lucam*, VII, 94.
2. *In psalm.* I, 51; *In Lucam*, X, 168, 170.
3. *In psalm.* I, 51, 54, 56.
4. *De fuga saeculi*, 39; *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 22, 23.
5. *In psalm. CXVIII*, sermo III, 14-16; sermo XX, 12-14; *In psalm.* XXXVI, 26.

vant la condition morale où ils se trouvent; si différent que notre auteur, en un passage, distingue deux sortes de feu, l'un proprement purificateur pour les fautes légères, l'autre vengeur pour les fautes plus lourdes, et qui se confond avec le feu préparé au diable et à ses anges[1]. Cette distinction cependant n'est pas partout maintenue[2], et l'on peut croire que le même feu, dans ses hauteurs, purifie les justes, et dans ses profondeurs torture les méchants. Quoi qu'il en soit, tous, avons-nous dit, traversent le feu du jugement. Les impies et les apostats, « sacrilegi qui superba in Deum iactavere convicia », en sont saisis comme par un feu vengeur qui les retient : « Alii in igne remanebunt... ministros autem impietatis ultor ignis exuret »; ils sont précipités dans le lac de feu brûlant[3]. Aux justes parfaits, au contraire, ce feu paraît comme une rosée qui les rafraîchit : argent pur, ils ne contiennent pas de plomb à séparer : tels ont été les apôtres : « Ioanni (evangelistæ) cito versabitur igneus gladius; quia non invenitur in eo iniquitas quem dilexit æquitas[4] ». Quant aux chrétiens ordinaires, ou bien leurs bonnes œuvres l'emportent sur leurs fautes, et leur souffrance du feu de l'épreuve, proportionnée à ces fautes, sera relativement de peu de durée; Dieu a eu soin de les châtier d'avance, et leur délivrance sera prompte : « Absolutio enim matura sanctorum est ». « Praesto est venia[5] ». Ou bien — et ce sont les plus nombreux[6] — leurs fautes l'emportent sur leurs bonnes œuvres, et ils partageront, pour un temps du moins, le sort des impies et des apostats :

1. *In psalm. CXVIII*, sermo III, 17.
2. *In psalm.* XXXVI, 26.
3. *In psalm.* XXXVI, 26.
4. *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 12, 13; XXXVI, 26.
5. *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 22 suiv.; *Epist.* II, 16.
6. *In psalm.* XL, 7.

ils seront brûlés du même feu et épurés comme un vil plomb qui ne contient que peu d'argent[1].

En quoi consisteront proprement leurs tourments? Ils consisteront d'abord dans l'exclusion du royaume de Jésus-Christ, dans l'éloignement de Dieu et des élus[2]. Mais ils comporteront aussi des peines positives. Dans son commentaire sur saint Luc, VII, 204, 205, saint Ambroise, suivant Origène, a expliqué métaphoriquement le feu, les vers, les grincements de dents, les ténèbres extérieures, des remords, du désespoir, des obscurités intérieures des damnés. On ne saurait méconnaître cependant qu'ailleurs, il a représenté l'enfer comme un lac de feu, et la peine des damnés comme le tourment du feu[3]. Sa pensée sur ce point manquait sans doute de consistance.

Mais où elle est très consistante, c'est sur la durée respective de ces peines. Pour les démons et les impies, les infidèles et les apostats, cette durée sera éternelle. Ils ne seront pas anéantis, leur châtiment n'aura pas de fin[4]. Pour les simples pécheurs il en va différemment : la justice à leur égard est mêlée de miséricorde : ils sont loin du salut, mais ils n'en sont pas complètement séparés. « Leur foi les secourra, et leur obtiendra leur pardon, bien qu'il y ait de l'injustice dans leurs œuvres ». Ils seront sauvés par leur foi, « sic tamen salvi quasi per ignem ». Et c'est pourquoi, ils seront brûlés, mais non consumés (*si non exurimur, tamen uremur*). « Omnes enim qui sacrosanctae Ecclesiae copulati, divini nominis appellatione cen-

1. *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 13; sermo II, 15.
2. *In psalm.* XXXIX, 17; *De Nabuthe*, 16, 18; *De excessu fratris*, II, 11.
3. *De fide*, II, 119; *In psalm.* XXXVI, 26; *De Nabuthe*, 52.
4. *In psalm.* I, 47 suiv.; CXVIII, sermo III, 17; sermo VIII, 58; sermo XXI, 8; *De bono mortis*, 41; *De paradiso*, 71; *De fide*, II, 119; *De paenitentia*, I, 22.

sentur praerogativam resurrectionis et delectationis aeternae gratiam consequentur[1] ». Les peines des pécheurs condamnés seront donc seulement temporaires; elles auront une fin. Ambroise en marque-t-il la durée? Oui, d'une manière générale : il écrit : « Qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, aut si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt[2] ». On a vu parfois dans ces paroles un souvenir millénariste auquel l'écrivain n'aurait pas donné de suite. Il est certain, d'autre part, que, d'après lui, la résurrection doit se faire dans un certain ordre; elle compterait quatre ou cinq moments divers[3]. Enfin, il est possible encore que, par le mot de seconde résurrection, le saint docteur entende l'accession à toute leur félicité des chrétiens plus fidèles[4]. Cette entrée se ferait à un moment déterminé, et les peines des pécheurs dureraient au moins jusqu'à ce moment.

Saint Ambroise en effet admet que les élus, ordinaires du moins, n'entrent pas immédiatement dans la complète jouissance du bonheur céleste. La résurrection constitue un premier royaume de Dieu; être avec le Christ en constitue un second; mais, dans ce second royaume, il y aura un « *processus mansionum* », non seulement parce que la récompense de chacun sera proportionnée à ses mérites[5], mais aussi parce que l'élu n'arrivera que graduellement à la pleine possession de sa félicité. L'auteur décrit cette ascension au livre v, 61, de son commentaire sur saint

1. *In psalm. CXVIII,* sermo XX, 23, 24, 29; sermo XXII, 26; *In psalm.* XXXVI, 26; *De excessu fratris,* II, 116.
2. *In psalm.* I, 54.
3. *In psalm.* I, 56; *De excessu fratris,* II, 116.
4. *In Lucam,* V, 61.
5. *Epist.* VII, 11 ; *In Lucam, prol.,* 6; IV, 37; V, 61.

Luc : « Absolutus igitur per Domini crucem... consolationem in ipsa possessione (terrae tuae) reperies : consolationem sequitur delectatio, delectationem divina miseratio. Quem autem Dominus miseratur et vocat; qui vocatur videt vocantem; qui Deum viderit, in ius divinae generationis assumitur : tuncque demum quasi Dei filius, caelestis regni divitiis delectatur. Ille igitur incipit, hic repletur ».

De la béatitude du ciel, l'évêque de Milan n'essaie point de donner une idée adéquate, car il se rappelle la parole de l'apôtre, que l'œil de l'homme n'a point vu, ni son cœur n'a point soupçonné ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment[1]. Il la représente seulement comme un état de repos parfait, d'innocence et de sécurité, dans lequel les saints participent à la gloire de Dieu, le voient face à face, jouissent de la société de leurs frères élus comme eux, et vivent d'une vie éternelle[2].

Telle est, autant qu'on peut brièvement la reconstituer dans ses grandes lignes, l'eschatologie de saint Ambroise. Cette étude montre qu'il a partagé, avec saint Jérôme et l'Ambrosiaster, la conviction que tous les chrétiens seraient tôt ou tard réunis à Dieu, et que cette conviction, par conséquent, n'était pas, à la fin du ɪᴠe siècle dans l'Église latine, opinion hasardée et rare. C'est dans la foi chrétienne elle-même que l'on mettait la vertu qui devait opérer le salut de tous ceux qui la professaient. Par cette foi le chrétien était fondé sur Jésus-Christ, et quels que fussent le bois et la paille, c'est-à-dire les œuvres inutiles ou mauvaises qu'il édifiât sur ce fondement, le chrétien verrait un

1. *Epist.* XXXV, 16.
2. *De obitu Theodosii*, 37, 39; *De obitu Valentiniani*, 65; *De bono mortis*, 50; *De virginibus*, I, 64; *In psalm.* XXXVII, 59; *Epist.* XXXV, 5, 13.

jour ces œuvres dévorées par le feu, mais lui-même serait épargné. Le texte de saint Paul, *I Corinthiens*, III, 15, est un des plus fréquemment invoqués.

Or, ce texte est précisément un de ceux dont se sont servis les théologiens plus récents pour établir l'existence du purgatoire; et il suffit d'ailleurs d'un instant de réflexion pour remarquer que l'eschatologie de la fin du IVe siècle, surtout la doctrine de saint Ambroise sur le feu purificateur du jugement, contient, ou même n'est au fond que la doctrine du purgatoire telle qu'elle a été enseignée depuis. Seulement, on exagérait cette doctrine, puisqu'on regardait comme susceptibles d'être purifiés tous les pécheurs indistinctement. D'autre part, cette eschatologie présente des incertitudes et des hésitations qui tiennent à ce que nos auteurs, Hilaire, Jérôme, Ambroise, ont emprunté aux anciens, sans toujours apporter dans leurs emprunts le discernement nécessaire. Il faut donc qu'un génie plus original et plus ferme dissipe cette confusion, et, s'il ne peut tout éclaircir, réaffirme du moins fortement les principes dont, en cette matière, on ne devra point s'écarter. Ce génie sera saint Augustin.

OUVRAGES CITÉS DE SAINT AUGUSTIN

Afin de faciliter les recherches, et comme il est d'ailleurs important de connaître la date des ouvrages de saint Augustin mentionnés dans l'étude qui suit, on en a dressé ici une liste alphabétique, qui donne pour chaque écrit son titre exact, la date de sa composition et le tome de la *Patrologie latine* qui le contient. Cette liste n'énumère que les traités cités dans ce volume : les dates sont empruntées à la liste analogue de M. E. Portalié dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, col. 2311-2314.

	DATE	*P. L.*
Acta contra Fortunatum manichaeum	392	XLII
Ad Orosium, contra priscillianistas et origenistas	415	XLII
Breviculus collationis	411	XLIII
Collatio cum Maximino	428	XLII
Confessionum libri XIII	400	XXXII
Contra academicos	386	XXXII
Contra Adimantum	393-396	XLII
Contra adversarium legis et prophetarum	420	XLII
Contra Cresconium	406	XLIII
Contra duas epistulas pelagianorum	420	XLIV
Contra epistulam fundamenti	397	XLII
Contra epistulam Parmeniani	400	XLIII
Contra Faustum manichaeum	400	XLII
Contra Iulianum	421	XLIV
Contra Iulianum opus imperfectum	429-430	XLV
Contra litteras Petiliani	400-402	XLIII

CHAPITRE X

LA THÉOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN[1]

§ 1. — Caractéristique générale.

Saint Augustin[2] est, sans contredit, le plus grand docteur qu'ait jamais possédé l'Église. S'il n'a exercé sur l'Orient presque aucune influence, il est devenu et il est resté dans toute la force et l'étendue du terme le Père par excellence de l'Église d'Occident. En lui se résume et sur lui se ferme l'antiquité chrétienne latine, dont la pensée a trouvé dans son œuvre son expression

1. Saint Augustin est cité ici d'après l'édition des bénédictins dans *P. L.*, t. XXXII-XLV. V. plus haut le détail. — **Travaux** (Je n'indique ici que les études générales, celles qui visent tel ou tel point de la doctrine du saint docteur devant être signalées quand on examinera les diverses parties de son enseignement) : W. CUNNINGHAM, *S. Austin and his place in the history of christian thought*, London 1886. C. WOLFSGRUBER, *Augustinus*, Paderborn, 1898. W. THIMME, *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner « Bekehrung »*, Berlin, 1908. De plus les études de J. SCHWANE, A. HARNACK, F. LOOFS, R. SEEBERG, dans leurs histoires des dogmes et d'E. PORTALIÉ dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, I (On trouvera dans ce dernier article une abondante bibliographie).

2. Rappelons seulement les grandes dates de sa vie : Né en 354 ; s'abandonne au désordre (370) ; est amené à la recherche de la vérité par la lecture de l'*Hortensius* (373) ; devient manichéen (373) ; quitte le manichéisme et tombe dans le doute de la Nouvelle Académie (383) ; devient catholique en écoutant saint Ambroise (385) ; se convertit (386) ; est baptisé (387) ; devient prêtre en Afrique (389) ; coadjuteur de Valère (395) ; évêque d'Hippone (396) ; mort le 28 août 430. V. plus haut la chronologie de ses principaux ouvrages.

la plus précise ; mais avec lui aussi commence à poindre la théologie du moyen âge qu'il a préparée et dont les germes existent déjà dans ses écrits. Il a uni ainsi le passé à l'avenir, et c'est pourquoi on a pu dire, avec quelque raison, que l'Église latine lui doit en grande partie la forme particulière de sa religion et de sa croyance.

L'Église catholique cependant n'a pas été seule à le revendiquer comme un maître. Chose singulière ! — par un privilège que saint Augustin partage avec saint Paul — en même temps que cette Église trouvait en lui le plus ferme soutien de son enseignement, de sa discipline et de sa morale, les dissidents ont prétendu à leur tour abriter sous son nom et justifier par ses principes leur particularisme et leur désertion. La Réforme en a appelé à lui de l'Église du moyen âge, et le jansénisme à lui encore de celle du XVIe siècle. Cette étrange destinée vient sans doute de ce que tout n'est pas harmonisé ni mis au point dans les vues profondes que le saint docteur a jetées sur l'infinie variété des problèmes qui l'ont occupé. Pressé par le temps et ayant au plus haut degré le sentiment des mystères que la théologie chrétienne essaie d'éclairer, saint Augustin a hésité parfois, tâtonné, proposé des solutions diverses dont on fausse le sens, si on les prend isolément : il a écrit des *Rétractations*. Mais cette revendication de l'autorité d'Augustin et par l'Église et par les dissidents tient à une cause plus intime. Elle tient à ce que le christianisme de l'évêque d'Hippone est à la fois très traditionnel et très original. Homme de tradition, homme d'Église, saint Augustin l'est au plus haut point : il vénère cette Église comme la maîtresse de la vérité, et il en accepte sans hésiter les enseignements. Mais ces enseignements, il les repense pour son propre compte : il les fait siens par la méditation

intense qu'il leur consacre et la forme qu'il leur donne : sur bien des sujets il précise et complète ceux qu'il avait reçus. Bien plus, le sentiment est manifeste chez lui que ces enseignements n'épuisent pas la vérité qu'ils expriment, que le mystère divin ne saurait être complètement enfermé dans des formules humaines, et que, en conséquence, une part doit être laissée dans le christianisme aux élans de la piété et aux intuitions du cœur. Sa doctrine est donc à la fois très orthodoxe et très libre, très traditionnelle et très personnelle. L'évêque d'Hippone est un théologien, mais c'est en même temps une âme profondément religieuse. Il n'est pas seulement le maître de la science : il est le docteur de la piété chrétienne. En marge de la théologie théorique, il écrit toute une théologie du cœur, une théologie de son expérience personnelle que l'Église ne lui a pas apprise et dont les formules sont naturellement plus flottantes. On peut en abuser; mais il convient de se rappeler que, dans la pensée d'Augustin, cette théologie ne doit pas se séparer de la première et à plus forte raison ne l'exclut pas. Il les faut prendre toutes les deux, ou du moins s'attacher de préférence à la foi reçue qui s'impose à tous, et qui ne représente pas les vues d'un seul homme, cet homme fût-il un génie.

Que si l'on veut maintenant rechercher les causes qui imprimèrent à l'activité et aux enseignements de saint Augustin leur caractère spécial, on les trouvera dans une certaine mesure — car le génie ne s'explique jamais complètement — dans son tempérament propre et dans les influences qu'il a subies.

Augustin était une intelligence d'élite, en qui la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron développa d'abord une vraie passion pour la recherche de la vérité, que l'étude des néoplatoniciens ensuite tourna vers la contempla-

tion, et habitua aux spéculations les plus hautes sur Dieu et le principe des choses. Un intellectualisme dur et sec aurait pu résulter de cette première formation; il fut corrigé par une sensibilité qui était en lui exquise, et qui s'épura au contact de la piété maternelle. En même temps, le profond regret qu'Augustin conserva toute sa vie des écarts de sa jeunesse, l'expérience qui lui avait fait toucher du doigt la fragilité de l'homme, peut-être aussi la doctrine manichéenne qu'il adopta quelque temps, produisirent en lui, avec un sentiment incomparable d'humilité personnelle, une vue nette du néant de l'homme en face de Dieu. Dieu, d'un côté, lui apparut comme la lumière, le bien, la vie; l'homme, de l'autre, comme l'ignorance, la corruption, la mort, et tout le christianisme comme une descente de Dieu dans le cœur de l'homme pour l'éclairer, le vivifier, le sauver. Si l'on ajoute à cela l'influence sur lui de saint Jérôme, celle du monachisme que l'Occident commençait à connaître et de la lecture des *Vies des Pères* qui circulaient déjà, on comprend que saint Augustin tournât naturellement au mysticisme contemplatif, et que l'ascétisme lui semblât la forme la plus juste et en quelque sorte normale de la religion. Peut-être en effet s'y serait-il arrêté; mais, outre que, ancien professeur de rhétorique et admirablement doué pour l'éloquence, il se sentait pour la parole et la plume de la facilité et du goût, il put admirer en saint Ambroise le type de l'évêque administrateur, de l'homme de gouvernement et d'action, tel qu'il en faut à la masse des fidèles. Dans l'évêque de Milan, l'Église se révéla à lui non plus seulement comme une communauté d'ascètes ou d'âmes perdues en Dieu, mais comme un grand corps mêlé qui demandait un symbole, des lois, une discipline, un gouvernement. Dès lors, les conceptions d'Augustin se trouvèrent équilibrées, et rien ne

manqua plus à ce qui pouvait favoriser l'épanouissement de tout son génie. Une merveilleuse intelligence unie à un cœur compatissant et tendre, une piété ardente naturellement contemplative, unie au sentiment de ce que demandaient d'activité pratique la défense de la vérité, la conduite des fidèles et le gouvernement de l'Église, tout cela fit de lui un grand philosophe et un grand théologien, un grand controversiste et un grand mystique, un grand évêque et un grand saint.

Venons maintenant au détail de sa doctrine.

§ 2. — Les sources de la foi, l'Écriture, la tradition, la philosophie[1].

« Nulli dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis[2] ». Ces paroles de saint Augustin nous le montrent distinguant, suivant la source qui les produit, deux genres différents de connaissance, la science et la foi; car la foi, remarque-t-il, est précisément l'adhésion que nous donnons à des vérités que notre esprit ne perçoit pas directement, sur l'autorité d'un témoignage qui nous les certifie[3].

Or il y a une foi naturelle, et qui a pour objet les vérités d'ordre profane qu'il faut bien croire sous peine de rendre impossible toute société entre les hommes[4], et une foi surnaturelle des vérités révélées par Dieu. Où saint Augustin ira-t-il chercher cette révélation divine? D'abord dans l'Écriture Sainte. C'est Jésus-

1. Travaux : C. Douais, *Saint Augustin et la Bible,* dans la *Revue biblique*, t. II; III (1893, 1894). J. Hähnel, *Ueber das Verhältniss des Glaubens zu Wissen bei Augustin*, Leipzig, 1891. Les ouvrages cités plus loin sur l'ecclésiologie de saint Augustin.

2. *Contra academicos*, III, 43.

3. « Creduntur ergo illa quae absunt a mentibus nostris si videtur idoneum quod eis testimonium perhibetur » (*Epist.* CXLVII, 7).

4. *De utilitate credendi*, 26.

Christ en effet qui a « parlé par la bouche des prophètes et conduit la plume des apôtres » ; ces livres des apôtres sont des écrits de Jésus-Christ même[1]. Dieu est le vrai auteur des Livres Saints, et c'est pourquoi ils ne sauraient contenir d'erreurs : « Quam (Scripturam) esse veracem nemo dubitat nisi infidelis aut impius[2] ». Celles qu'on y croit rencontrer sont des fautes de copie ou de traduction, ou encore viennent de ce que l'on comprend mal le texte[3].

Non pas que l'évêque d'Hippone exclue de la rédaction et de la composition des écrits inspirés toute collaboration et toute part humaine; il va, au contraire, jusqu'à admettre chez leurs auteurs secondaires des oublis, des confusions de noms possibles[4]; mais il ajoute que ce sont là des accidents sans portée, voulus de Dieu, qui ne nuisent pas au fond du récit, et qui n'empêchent pas qu'on ne doive aux Écritures et à elles seules — par opposition aux apocryphes et aux livres profanes — un assentiment absolu : « Solis canonicis (scriptis) debeo sine ulla recusatione consensum[5] ».

Cette Écriture, saint Augustin l'interprète d'ailleurs assez librement. On sait qu'il a hasardé — sans l'adopter pourtant d'une façon définitive — une théorie de la pluralité des sens littéraux, en vertu de laquelle toute interprétation pieuse et utile du texte serait un sens littéral voulu par le Saint-Esprit, auteur premier du texte[6]. Ses interprétations doctrinales à lui sont souvent pénétrantes et justes, mais quelquefois aussi plus

1. *De doctrina christiana*, II, 6; *Confessiones*, VII, 27; XIII, 44; *De civit. Dei*, XI, 3; XVIII, 43; *De consensu evangelistarum*, I, 54.
2. *De Genesi ad litteram*, VII, 42.
3. *Contra Faustum*, XI. 5; cf. *Epist.* XXVIII, 3; LXXXII, 3, 24.
4. *De consensu evangelist.*, III, 28 suiv.; cf. II, 27-29.
5. *De natura et gratia*, 71; *Epist.* LXXXII, 3.
6. *Confess.*, XII, 30-33; cf. *De doctrinachristiana*, I, 40; III, 5, 38.

ingénieuses que solides. Élève des néoplatoniciens et d'ailleurs porté, par la subtilité de son esprit, à l'allégorisme et au mysticisme, il donne, dans sa prédication surtout, libre cours à ces tendances et délaisse volontiers l'exégèse littérale, pour chercher, dans des explications plus raffinées, des thèmes de morale et d'édification.

A côté de l'Écriture, d'autre part, et comme source de la doctrine révélée, saint Augustin met la tradition, une tradition non écrite qui vient des apôtres, et qui nous a transmis des coutumes et des enseignements que l'Écriture ne contient pas : « Sunt multa quae universa tenet ecclesia, et ob hoc ab apostolis praecepta bene creduntur, quanquam scripta non reperiantur [1] ». De ce nombre est la nécessité du baptême pour les enfants. Quand une coutume est universelle et n'a pas d'ailleurs été instituée par un concile, c'est un signe qu'elle vient des apôtres [2].

Saint Augustin n'identifie pas cette tradition avec l'autorité vivante de l'Eglise; mais il reconnaît celle-ci comme la règle suprême et la norme de la foi. On se souvient du texte classique : « Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas [3] ». C'est de l'Église que nous recevons les Écritures; elle nous garantit leur autorité, et son enseignement est le guide que nous devons suivre dans l'interprétation et des Écritures et de la tradition [4]. Par ses conciles elle tranche toutes les controverses [5]. Une part de ce magistère doctrinal de l'Église revient d'ailleurs à ses évêques et à ses docteurs pris indivi-

1. *De baptismo,* V, 31; cf. II, 12; IV, 9.
2. *De baptismo,* IV, 31.
3. *Contra epist. fundamenti,* 6; cf. *Contra Faustum,* XXVIII, 2.
4. *De Genesi ad litter. lib. imperfectus,* 1.
5. *De baptismo,* II, 5.

duellement. L'évêque d'Hippone ne manque pas, dans sa lutte contre les pélagiens, de citer les auteurs anciens jusqu'à saint Ambroise qui sont avec lui.

Quel rôle est réservé à la philosophie dans la genèse de la foi et le développement de la théologie? Saint Augustin l'a résumé dans cette formule : « Intellege ut credas, crede ut intellegas [1] ». Il réclame, avant la foi, un examen des titres du témoin à être cru sur parole; il faut avant tout considérer « cui sit credendum [2] », et à ce point de vue, « ipsa (ratio) antecedit fidem [3] ». Cette conscience de la valeur du témoignage persiste dans l'acte de foi [4]; mais, dès que cette valeur est perçue, on ne doit pas attendre, pour croire, que la raison ait résolu toutes les difficultés qui se peuvent soulever [5]. A son tour cependant, une fois admises les vérités révélées, la raison reprend, dans une certaine mesure, ses droits pour tâcher non pas de les comprendre complètement, mais de les pénétrer, d'en voir la convenance et l'harmonie, d'en saisir, s'il est possible, le bien-fondé. Ici surtout apparaît la philosophie. Saint Augustin s'en est largement servi pour éclairer certains mystères, celui par exemple de la Trinité. Platonicien, ou plutôt néoplatonicien enthousiaste [6], bien que subordonnant la philosophie à la foi et aux enseignements de l'Eglise, il s'est appliqué à montrer l'accord existant entre cette philosophie et plusieurs des données de l'Évangile, et a cru même retrouver chez elle plusieurs de nos mystères, en particulier celui du Verbe chrétien [7]. Plus tard cependant son enthousiasme di-

1. *Sermo* XLIII, 9; *In psalm.* CXVIII, sermo XVIII, 3.
2. *De vera religione*, 45, 46.
3. *Epist.* CXX, 3.
4. *Epist.* CXX, 8; *De praedest sanctorum*, 5.
5. *Epist.* CII, 38.
6. *Confess.*, VII, 13, 26, 27; *Contra academicos*, III, 41; *Epist.* CXVIII, 20-34.
7. *Contra academ.*, III, 43; *Confess.*, VII, 13, 14; *In Ioan.*, tract. II, 4.

minua, et vers la fin de sa vie il rétracta plusieurs des opinions philosophiques qu'il avait émises[1]. Mais ce qu'il n'a jamais rétracté, c'est l'habitude de raisonner sa foi, et le goût de montrer combien les vérités chrétiennes sont en harmonie avec ce qu'il y a en l'homme de plus noble et de plus élevé.

§ 3. — Dieu et la Trinité. Controverse arienne[2].

Les deux courants, religieux et philosophique néoplatonicien, signalés plus haut se retrouvent dans la théodicée de saint Augustin. Il a proposé, dans ses ouvrages, les diverses preuves de l'existence de Dieu, la preuve téléologique[3], la preuve métaphysique[4], mais celles qu'il préfère et auxquelles il revient plus volontiers sont la preuve qui se tire de la gradation des perfections qui se manifestent dans le monde[5], et celle qui se tire des idées nécessaires, ou preuve psychologique[6]. Dans le monde, nous voyons des êtres plus ou moins bons, mais muables et imparfaits; comment les jugerions-nous plus ou moins bons si ce n'est par comparaison avec le souverain bien auquel ils participent plus ou moins et dont nous avons l'idée : « Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum[7]. » D'autre part, l'homme est supérieur à tout ce qui l'entoure, et dans l'homme la

1. *De civit. Dei*, XXII, 28; *Retract.*, I, 1, 4; 4, 2, 3; 11, 4, etc.
2. Travaux : C. von Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit besonderer Berucksichtigung Augustins*, Freiburg im Breisgau, 1869. J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1901. L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896. Th. Gangauf, *Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, Augsburg, 1866.
3. *Sermo* CXLI, 2; *Enarr. in psalm.* XLI, 7, 8.
4. *Confession.*, X, 8-10.
5. *De trinitate*, VIII, 4, 5; *De civit. Dei*, XI, 2; VIII, 7.
6. *De libero arbitrio*, 7-14; *Enarr. in psalm.* XLI, 8.
7. *De trinit.*, VIII, 5.

raison est ce qu'il y a de plus élevé. Mais cette raison elle-même est dominée par des idées, des principes nécessaires, immuables, éternels, supérieurs à elle puisqu'elle ne les crée point. Cette vérité qui s'impose ainsi à l'âme et qui l'éclaire, c'est Dieu [1]. Cette preuve, on s'en rend compte, peut verser aisément dans l'ontologisme, si elle est mal présentée, et l'on trouve en effet dans saint Augustin des textes qui paraissent favoriser cette erreur [2], aussi bien que celle de l'innéisme [3]. Cependant un examen plus attentif montre que notre docteur a évité ces écueils [4]. Il a eu seulement le tort de ne pas pousser ses preuves assez loin, et de conclure trop aisément de l'idée à l'existence de son objet.

Quant à ses vues sur les attributs de Dieu, sur sa simplicité, son éternité, son immensité, elles sont d'une profondeur admirable. En même temps qu'il saisit Dieu par le cœur comme souverain bien, saint Augustin le saisit aussi par l'intelligence pure comme la première vérité, le premier être et la première vie [5]. C'est une conception toute philosophique qu'il pliera aux exigences du dogme, mais qui restera chez lui fondamentale. Elle l'amènera, dans son exposé trinitaire, à prendre un point de départ différent de celui de la théologie grecque, et à insister, plus que celle-ci ne l'avait fait, sur l'intimité et l'immanence des processions divines.

1. *De libero arbitrio*, 7-14.
2. *De trinit.*, VIII, 13; X, 1, 2; *De civit. Dei*, VIII, 7.
3. *De trinit.*, X, 1.
4. SCHWANE, *Hist. des Dogmes* (trad. DEGERT), II, p. 90 suiv. PORTALIÉ, *art. cité*, col. 2335, 2336. Il y a dans la doctrine de saint Augustin un parallélisme frappant. De même qu'il n'admet pas que nous puissions, sans la grâce, faire un acte même moralement bon, il n'admet pas que nous puissions, sans un secours intellectuel de Dieu, distinct de notre raison, percevoir les vérités même naturelles.
5. *De civit. Dei*, VIII, 10, 2

Bien que saint Augustin, en effet, ait bataillé contre les ariens, et écrit contre eux quelques ouvrages de polémique, il aime à approfondir le mystère de la Trinité en quelque sorte pour lui-même et en dehors de toute controverse[1]. Dans son exposé, il part non du Père comme source des deux autres personnes, mais de la nature divine une et simple qui est Trinité : « Unus quippe Deus est ipsa Trinitas, et sic unus Deus quomodo unus creator[2]. » Ce Dieu un est Père, Fils et Saint-Esprit. Le subordinatianisme est ainsi ruiné par la base, tout ce qui est dit de Dieu étant dit de toutes et de chacune des personnes qui sont ce Dieu[3]. Cette nature divine, que l'évêque d'Hippone appellerait plus volontiers une *essence* qu'une *substance*[4], est individuelle et déterminée : elle est numériquement identique dans les trois personnes qui la possèdent[5]. Bien plus, elle n'est pas un quatrième terme s'ajoutant aux trois personnes : elle est chacune d'elles, ou plutôt chacune de ces personnes est cette nature même considérée sous un certain aspect, et la Trinité n'est que cette nature considérée dans la totalité de ses aspects[6]. De cette unicité et identité de nature dans les trois personnes, saint Augustin tire les conséquences suivantes : 1° Ces personnes n'ont *ad extra* qu'une seule volonté et une seule opération : « Ubi nulla naturarum nulla est diversitas voluntatum[7] »;

1. Les ouvrages principaux de saint Augustin sur ce sujet sont les suivants : *De Trinitate* (400-416); *Contra sermonem arianorum* (418); *Collatio cum Maximino* (428); *Contra Maximinum haereticum* (428); les lettres XI (380-385) et CXX (396-410), et *De civitate Dei,* XI, 10 (413-426).
2. *Contra sermon. arian.*, 3.
3. *De trinit.*, V, 9.
4. *De trinit.*, VII, 10.
5. *De trinit.*, VIII, 11.
6. *Epist.* CXX, 13, 17.
7. *Contra Maximinum,* II, 10, 2; *De trinit.*, II, 9; *Enchiridion*, XXXVIII.

et le saint docteur en prend occasion de réformer la théorie des théophanies présentée par ses devanciers. Ce n'est pas le Verbe seul qui a apparu, mais toute la Trinité, mais Dieu; et il l'a fait non par lui-même, mais par des anges qui parlaient et agissaient en son nom, et, sous des apparences sensibles, se manifestaient aux hommes[1]. 2° Dans l'incarnation du Fils, l'acte qui a uni le Fils avec la nature humaine et qui l'a ainsi envoyé dans le monde est le fait de toute la Trinité[2]. 3° Chacune des trois personnes est autant que les deux autres et que la Trinité entière, car elle possède la totalité de la nature divine et est Dieu qui comprend aussi les deux autres personnes : « Tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus quantus est simul Pater et Filius et Spiritus sanctus[3]. » C'est la circumincession : « semper in invicem, neuter solus[4] ». 4° Tout ce qui se rapporte, en Dieu, à la nature, et qui exprime quelque chose d'absolu doit être énoncé au singulier, puisque la nature divine, sujet de cet absolu, est unique[5].

Saint Augustin, au contraire des Grecs, a donc, en tête de son exposé trinitaire, affirmé que Dieu est rigoureusement un, et a tiré les conséquences de son affirmation. Ceci fait, la difficulté était d'éviter le modalisme et d'expliquer la pluralité réelle des personnes. Qu'est-ce donc que ces personnes qui sont réellement distinctes, et qui cependant ne divisent pas l'unité et la simplicité divine? Le saint docteur répond par la théorie des relations. Ces personnes sont des relations, relations qui ne se confondent pas avec la substance ou la nature, puisqu'elles ne sont pas quel-

1. *De trinit.*, II, 12 suiv.; III, 22-27.
2. *De trinit.*, II, 8, 9.
3. *De trinit.*, VI, 9.
4. *De trinit.*, VI, 9, 8; XV, 8.
5. *De trinit.*, V, 9, 11.

que chose d'absolu, mais qu'on ne saurait non plus traiter d'accidents, parce qu'elles sont essentielles à la nature, éternelles et nécessaires comme elle : « Non secundum substantiam haec dicuntur quia non quisque eorum ad seipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur : neque secundum accidens, quia et quod dicitur Pater et quod dicitur Filius aeternum atque incommutabile est... Hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundmu relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile[1]. » Ainsi le Père est dit tel *ad Filium*, le Fils *ad Patrem*, et le Saint-Esprit *ad Patrem et Filium*. Quant au mot *personne*, on l'a employé, faute d'un autre, dans le langage trinitaire pour signifier *trois distincts*; mais on doit d'ailleurs, comme tous les autres, l'entendre de Dieu d'une façon analogique : « Tres utique sunt... Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur[2]. »

Il est inutile d'exposer les vues de saint Augustin sur la génération du Fils; elles ne font que reproduire ce qui avait été dit avant lui; mais il est fort important de remarquer qu'il a été le premier à enseigner nettement, et en raisonnant son enseignement, la procession du Saint-Esprit *a Filio* : « Non possumus dicere quod Spiritus sanctus et a Filio non procedat : neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur[3] ». Est-ce donc que le Saint-Esprit a deux principes, le Père et le Fils? Non : l'action de produire le Saint-Esprit est commune au Père et au Fils,

1. *De trinit.*, V, 6, 16, 17; VII, 24. Cf. *De civit. Dei*, XI, 10, 1.
2. *De trinit.*, V, 10; VII, 8, 9.
3. *De trinit.*, IV, 29; *Contra Maximinum*, II, 14, 1; *In Ioann.*, tract. CIX, 7.

comme celle de créer est commune aux trois personnes, et dès lors ils ne sont qu'un seul principe du Saint-Esprit : « Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia[1] ». Ce qui n'empêche pas le Saint-Esprit de procéder du Père *principaliter,* parce que c'est le Père qui donne au Fils, avec sa substance, la vertu de produire le Saint-Esprit[2]. Quant à dire ce qu'est cette procession, et en quoi elle diffère de la génération du Fils, c'est de quoi saint Augustin se déclare incapable : il y a là un mystère que nous ne connaîtrons qu'au ciel[3].

Ainsi donc les personnes divines sont des relations, et tout ce qui n'exprime pas une relation en Dieu leur est commun. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont *sagesse,* encore que ce mot soit dit plus spécialement du Fils. De même, ils sont *charité,* bien que ce titre convienne plus particulièrement à l'Esprit-Saint[4].

Il n'est pas nécessaire d'insister pour montrer combien saint Augustin, dans toutes ces explications, dépasse ses devanciers. Il les dépasse encore par les recherches qu'il fait, dans le monde créé, des analogies de la Trinité. Victorin l'avait sans doute précédé dans cette voie, mais l'évêque d'Hippone a singulièrement élargi ses aperçus, et a vraiment préludé, sur ce sujet, aux spéculations ultérieures des scolastiques. Les livres IX à XV du *De trinitate* sont consacrés à développer ce thème. L'auteur retrouve l'image de la Trinité dans l'âme humaine qui se connaît et qui s'aime : *mens, notitia, amor :* « Haec tria unum atque una substantia » (lib. IX, 18); — dans la mémoire,

1. *De trinit.*, V, 15.
2. *De trinit.*, XV, 29; cf. 47, 48.
3. *De trinit.*, XV, 45; cf. IX, 17, 18.
4. *De trinit.*, VII, 1-4; XV, 27-37

l'intelligence et la volonté (lib. x); — dans l'objet vu, la vision et l'attention du spectateur (lib. xi); — dans l'intelligence des enseignements de la foi, le souvenir que l'on en garde, et l'effort que l'on fait pour se les rappeler (lib. xiii); — enfin dans le souvenir, la connaissance et l'amour de Dieu, car c'est alors surtout que l'âme, naturelle image de Dieu par les trois facultés de mémoire, d'intelligence et de volonté, le devient plus encore par la pensée de Dieu qui vit en elle (lib. xiv). Le livre xv résume les précédents, et il semble, à un moment, que saint Augustin y veuille entreprendre une démonstration rationnelle de la Trinité; mais on n'y trouve que de simples analogies.

§ 4. — La création. Le problème du mal. Controverse manichéenne[1].

Saint Augustin distingue comme deux moments dans l'acte créateur du monde : un premier moment où la matière première et les esprits sont produits dans une sorte de confusion : c'est l'objet des deux premiers versets de la Genèse; un second moment — moment d'organisation — où les êtres sont distingués et les espèces déterminées : c'est l'objet des versets 3 et suivants. Mais la matière première est proprement créée; le monde a été fait d'elle : elle-même sort du néant : « Etiamsi de aliqua informi materia factus est

1. Travaux : F. L. Grassmann, *Die Schopfungslehre des hl. Augustin und Darwins*, Regensburg, 1889. J. Christinnecke, *Causalität und Entwicklung in der Metaphysik Augustin*, Leipzig, 1891. E. Melzer, *Die augustinische Lehre vom Kausalitäts Verhältniss Gottes zur Welt*, Neisse, 1892. K. Scipio, *Des Aurelius Augustinus Metaphysik in Rahmen seiner Lehre vom Uebel*, Leipzig, 1886. C. Douais, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*, Paris, 1895. F. Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, Paris, 1865. J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1901. H. Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustins*, Paderborn, 1910.

mundus, haec ipsa facta est omnino de nihilo[1] ». Cette création vient *immédiatement* de Dieu : l'évêque d'Hippone n'admet pas que les anges aient le pouvoir de créer[2]. Contre les origénistes il soutient qu'elle a eu lieu *dans le temps*. On objectait à cela que la création temporelle emportait en Dieu un changement, Dieu de non-créant devenant créateur. Il répond que tout le changement est du côté de la créature et non de Dieu : « Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt[3] ». De ces créatures et de ce monde Dieu portait éternellement en lui les archétypes et le plan[4] : saint Augustin applique ici les versets 3 et 4 du chapitre I de saint Jean qu'il unissait de la sorte : « Quod factum est in ipso vita erat » ; tout ce qui a été fait était vie dans le Verbe, vivait en lui par l'idée qu'il en avait[5]. Dieu toutefois réalise librement ces archétypes et ce plan des choses. Il n'avait pas en effet besoin du monde : il l'a créé par bonté pure, et pour communiquer les richesses de son être et de ses attributs[6].

Mais Dieu ne crée pas seulement les êtres : il les conserve et les soutient dans l'existence. Conservation

1. *De vera relig.*, 36; *Confess.*, XII, 8; *De fide et symbolo*, 2.

2. *Quaest. in Heptateuchum*, II, 21. Les créations angéliques que l'on croit constater, par exemple dans les cas de magie, ne sont qu'apparentes : les anges ne font que mettre dans des conditions favorables à leur développement les germes premiers des êtres, germes d'abord créés par Dieu (*De trinit.*, III, 14).

3. *De civit. Dei*, XII, 17, 2.

4. *Ad. Orosium*, 9; *De divers. quaest.* LXXXIII, qu. XLVI, 2.

5. *De Genesi ad litt.*, V, 33.

6. *De Genesi ad litt.*, IV. 26; *Confess.*, XIII, 2-5. Quant à la façon dont le monde a été créé et organisé, on sait que saint Augustin n'a vu dans les six jours de la Genèse qu'un plan subjectif suivi par l'écrivain sacré pour ordonner son récit. Tous les êtres, en réalité, ont été créés simultanément (*De Genesi ad litt.*, IV, 51-56).

nécessaire, puisque la vertu de Dieu est la cause de leur subsistance et que sans elle ces êtres retomberaient dans le néant[1]; conservation qui est vraiment une création continue et permanente, puisqu'elle a pour objet et pour terme l'existence même des créatures[2].

Un point cependant embarrassa longtemps saint Augustin relativement à la création : c'était le problème du mal : « Quaerebam unde malum, et non erat exitus[3] ». Le manichéisme avait résolu la difficulté par le dualisme, en assignant au mal soit physique soit moral un premier principe mauvais, distinct de Dieu, auteur du bien. Cette solution avait d'abord séduit Augustin, qui fut près de dix ans manichéen. Plus tard il la combattit vigoureusement. Il montra quelle contradiction c'était d'admettre un être positif mauvais par essence, et tel surtout que le concevaient les manichéens; quelles absurdités supposait aussi la prétendue lutte des deux principes telle que la secte la racontait[4].

Mais il ne suffisait pas de réfuter l'erreur, il fallait soi-même apporter une solution au problème. L'évêque d'Hippone le fit en empruntant aux Grecs l'idée que le mal n'est qu'un défaut, une négation du bien : « Nihil aliud est (malum) quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis[5] ». La nature, toute nature est bonne en tant que nature; son mal consiste à éprouver une diminution de son bien : « Non ergo mala est in quantum natura est ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi minui bono[6] ». Le mal

1. *De Genesi ad litt.*, IV, 22.
2. *De Genesi ad litt.*, IV, 23; *Enchiridion*, XXVII; *De civit. Dei*, VII, 30.
3. *Confess.*, VII, 11.
4. *De natura boni*, 41-43.
5. *De natura boni*, 4,
6. *De natura boni*, 17.

absolu pour elle serait de ne plus exister; mais justement alors le mal devient négation complète[1].

Or, entre les différentes espèces de maux, il faut distinguer d'abord le mal que les philosophes nomment *métaphysique*, et qui n'est, pour les créatures, que la condition nécessaire d'infériorité où elles sont par rapport à l'être incréé et infini, ou, en vertu de leur nature particulière, par rapport les unes aux autres. On ne saurait voir en cela, remarque notre auteur, un véritable mal, car ces degrés divers de perfection contribuent à la beauté de l'univers. Il en faut dire autant de la disparition et de la succession dans la vie des êtres inférieurs. Le mal proprement dit n'est pas l'absence d'un bien quelconque, mais la privation d'un bien que l'on devrait avoir, et qui convient à la nature dont il s'agit[2].

Cette privation, à son tour, peut avoir pour objet un bien physique ou un bien moral. Dans le premier cas, elle est la conséquence du caractère imparfait de la créature qui vient du néant et qui tend à y retourner[3]. Dans le second cas, elle n'a pas sa source dans une malice essentielle de la nature, mais dans la volonté libre. Le péché en effet n'est pas nécessaire ni voulu de Dieu; il n'est que « voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere[4] » — « Non igitur nisi voluntate peccatur[5] »; il n'est pas « appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum »; il consiste à préférer un bien inférieur à un supérieur[6]; il n'a pas de cause proprement efficiente, mais déficiente[7].

1. *De natura boni*, 6; *Contra Secundinum*, 11.
2. *De natura boni*, 8, 16, 23.
3. *De natura boni*, 10; *Contra Secundinum*, 8.
4. *De duabus animabus*, 15.
5. *De duabus animabus*, 14.
6. *De natura boni*, 34.
7. *De civit. Dei*, XII, 7.

Ainsi donc, en somme, la présence du mal dans le monde s'explique par l'infirmité même inhérente à toute créature, et par le jeu de la liberté des êtres supérieurs qui, pouvant éviter le péché, ne le font pas. Il est vrai qu'alors le mal moral est puni par un mal physique; mais ainsi l'exigent l'ordre et la justice auxquels la volonté de Dieu ne saurait que se conformer : « Peccantes igitur in suppliciis ordinantur : quae ordinatio, quia eorum naturae non competit, ideo poena est; sed quia culpae competit, ideo iustitia est[1]. »

§ 5. — Angélologie[2].

On avait généralement admis dans l'Église latine avant saint Augustin que les anges avaient un corps plus ou moins subtil. Sans en faire un point de doctrine, l'évêque d'Hippone adopta aussi cette opinion qu'il jugeait plus conforme à l'Écriture[3]. Les démons possédaient avant leur chute un corps céleste; depuis, ils en ont un d'air humide et épais[4].

Les anges ne sont pas éternels, ils ont été créés[5]. Le saint docteur examine longuement s'ils l'ont été dans le temps ou avant tous les temps, puisque, ayant peut-être été créés les premiers, le temps n'a commencé qu'avec eux[6]. Mais cette question supposait tranchée celle du moment de la création des anges, et c'est sur quoi notre auteur n'était pas fixé. Il était

1. *De natura boni*, 7.

2. Travaux : A. Brandt, *Sancti Augustini Hipponensis episcopi de angelis doctrina*, 1, *Commentatio theologica*, Paderborn, 1893.

3. *Epist.* XCV, 8; *De civit. Dei*, XXI, 10; *Enarr. in psalm.* LXXXV, 17; *De Genesi ad litt.*, XII, 68; *De agone christiano*, 34; *Sermo* CCXLII, 11; CCLXIV, 6.

4. *De Genesi ad litt.*, III, 14, 15; XI, 17; *De divinat. daemonum*, 7; *De civit. Dei*, XXI, 10, 1.

5. *De civit. Dei*, XI, 9; 32; XII, 15, 1.

6. *De civit. Dei*, XII, 15, 1-3.

persuadé que les anges sont quelque part mentionnés dans le récit du premier chapitre de la Genèse[1], et il était disposé à les retrouver ou dans le mot *caelum* du verset 1 ou dans le mot *lux* du verset 3; mais il hésitait entre ces deux passages, c'est-à-dire qu'il ne savait s'il fallait mettre la création des anges avant ou après celle du monde matériel[2]. Au *De civitate Dei,* XI, 9, il se prononce cependant pour la seconde solution.

En même temps que les dons de la nature, les anges reçurent, dans leur création, ceux de la grâce : le Saint-Esprit répandit en eux, comme en nous, la charité de Dieu[3]. Malheureusement tous ne persévérèrent pas dans la grâce reçue. Saint Augustin repousse définitivement l'interprétation qui voit des anges dans les « fils de Dieu » du récit de la Genèse VI, 1, 2, bien que, sur la foi de témoignages populaires, il ne nie pas la possibilité d'unions monstrueuses entre les femmes et les démons[4]. Le péché des anges a été, selon lui, un péché d'orgueil : ils ont refusé de se soumettre à Dieu et de lui rester fidèles[5]. L'évêque d'Hippone suppose d'ailleurs que l'épreuve n'a été que d'un instant. Satan s'est détourné de Dieu dès le premier moment de son existence; les bons anges ont contemplé le Verbe le jour même de leur création[6].

Pour ceux-ci, le résultat de l'épreuve a été la béatitude parfaite. Non seulement ils sont certains de la

1. *De civit. Dei,* XI, 9. Il ne condamne pas cependant l'opinion de ceux qui pensent que leur création a précédé le moment où commence le récit de Moyse, car l'*In principio* signifie *dans le Verbe* (*De civit. Dei,* XI, 32).

2. *Contra Faustum,* XXII, 10; *De Genesi ad litt.,* I, 7, 15; *De Genesi lib. imperf.,* 21.

3. *De civit. Dei,* XII, 9, 2. Saint Augustin se demande s'ils reçurent en même temps l'assurance de leur persévérance. Ceux qui tombèrent, certainement non; les autres, peut-être (*De civit. Dei,* XI, 13).

4. *De civit. Dei,* XV, 23, 1, 3, 4.

5. *Enchiridion,* XXVIII; *De civit. Dei,* XII, 6.

6. *De Genesi ad litt.,* II, 17; XI, 21, 26, 30.

Ainsi donc, en somme, la présence du mal dans le monde s'explique par l'infirmité même inhérente à toute créature, et par le jeu de la liberté des êtres supérieurs qui, pouvant éviter le péché, ne le font pas. Il est vrai qu'alors le mal moral est puni par un mal physique; mais ainsi l'exigent l'ordre et la justice auxquels la volonté de Dieu ne saurait que se conformer : « Peccantes igitur in suppliciis ordinantur : quae ordinatio, quia eorum naturae non competit, ideo poena est; sed quia culpae competit, ideo iustitia est[1]. »

§ 5. — Angélologie[2].

On avait généralement admis dans l'Église latine avant saint Augustin que les anges avaient un corps plus ou moins subtil. Sans en faire un point de doctrine, l'évêque d'Hippone adopta aussi cette opinion qu'il jugeait plus conforme à l'Écriture[3]. Les démons possédaient avant leur chute un corps céleste; depuis, ils en ont un d'air humide et épais[4].

Les anges ne sont pas éternels, ils ont été créés[5]. Le saint docteur examine longuement s'ils l'ont été dans le temps ou avant tous les temps, puisque, ayant peut-être été créés les premiers, le temps n'a commencé qu'avec eux[6]. Mais cette question supposait tranchée celle du moment de la création des anges, et c'est sur quoi notre auteur n'était pas fixé. Il était

1. *De natura boni*, 7.

2. Travaux : A. Brandt, *Sancti Augustini Hipponensis episcopi de angelis doctrina*, I, *Commentatio theologica*, Paderborn, 1893.

3. *Epist.* XCV, 8; *De civit. Dei*, XXI, 10; *Enarr. in psalm.* LXXXV, 17; *De Genesi ad litt.*, XII, 68; *De agone christiano*, 34; *Sermo* CCXLII, 11; CCLXIV, 6.

4. *De Genesi ad litt.*, III, 14, 15; XI, 17; *De divinat. daemonum*, 7; *De civit. Dei*, XXI, 10, 1.

5. *De civit. Dei*, XI, 9; 32; XII, 15, 1.

6. *De civit. Dei*, XII, 15, 1-3.

persuadé que les anges sont quelque part mentionnés dans le récit du premier chapitre de la Genèse[1], et il était disposé à les retrouver ou dans le mot *caelum* du verset 1 ou dans le mot *lux* du verset 3; mais il hésitait entre ces deux passages, c'est-à-dire qu'il ne savait s'il fallait mettre la création des anges avant ou après celle du monde matériel[2]. Au *De civitate Dei*, XI, 9, il se prononce cependant pour la seconde solution.

En même temps que les dons de la nature, les anges reçurent, dans leur création, ceux de la grâce : le Saint-Esprit répandit en eux, comme en nous, la charité de Dieu[3]. Malheureusement tous ne persévérèrent pas dans la grâce reçue. Saint Augustin repousse définitivement l'interprétation qui voit des anges dans les « fils de Dieu » du récit de la Genèse VI, 1, 2, bien que, sur la foi de témoignages populaires, il ne nie pas la possibilité d'unions monstrueuses entre les femmes et les démons[4]. Le péché des anges a été, selon lui, un péché d'orgueil : ils ont refusé de se soumettre à Dieu et de lui rester fidèles[5]. L'évêque d'Hippone suppose d'ailleurs que l'épreuve n'a été que d'un instant. Satan s'est détourné de Dieu dès le premier moment de son existence; les bons anges ont contemplé le Verbe le jour même de leur création[6].

Pour ceux-ci, le résultat de l'épreuve a été la béatitude parfaite. Non seulement ils sont certains de la

1. *De civit. Dei*, XI, 9. Il ne condamne pas cependant l'opinion de ceux qui pensent que leur création a précédé le moment où commence le récit de Moyse, car l'*In principio* signifie *dans le Verbe* (*De civit. Dei*, XI, 32).

2. *Contra Faustum*, XXII, 10; *De Genesi ad litt.*, I, 7, 15; *De Genesi lib. imperf.*, 21.

3. *De civit. Dei*, XII, 9, 2. Saint Augustin se demande s'ils reçurent en même temps l'assurance de leur persévérance. Ceux qui tombèrent, certainement non; les autres, peut-être (*De civit. Dei*, XI, 13).

4. *De civit. Dei*, XV, 23, 1, 3, 4.

5. *Enchiridion*, XXVIII; *De civit. Dei*, XII, 6.

6. *De Genesi ad litt.*, II, 17; XI, 21, 26, 30.

L'occupation des mauvais anges, au contraire, est de travailler à nous tromper et à nous perdre[1]. De plus, ils interviennent dans les pratiques de divination et de magie. Saint Augustin rapporte quelques faits de divination, et les explique par la subtilité des sens des démons qui leur permet de percevoir dans notre mémoire et de révéler au devin nos souvenirs secrets[2]. Il explique d'une façon analogue l'action diabolique dans les cas de magie[3]. Cette puissance des démons est d'ailleurs limitée. Dieu ne lui permet de s'exercer que dans la mesure où il veut châtier les méchants, punir les bons de leurs fautes ou même simplement les éprouver[4].

§ 6. — Christologie et sotériologie. L'affaire de Leporius[5].

Il est des questions théologiques que le génie d'Augustin a complètement renouvelées; mais celles mêmes qu'il n'a pas touchées aussi profondément ont été par lui précisées et éclairées d'un meilleur jour. C'est le cas de la christologie.

Le corps de Jésus-Christ est réel, terrestre, pris d'une femme, afin que les deux sexes luttassent en lui contre le démon et le vainquissent; afin que, la mort

1. *In Ioan.*, tract. CX, 7.
2. *Contra academicos*, 17, 19, 20.
3. *De divers. quaestion.* LXXXIII, qu. LXXIX, 1.
4. *De trinit.*, III, 13; *De civit. Dei*, II, 23, 2.
5. Travaux : H. Huhner, *Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi*, Heidelberg, 1890. O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Leipzig, 1901. J. Gottschick, *Augustins Anschauung von der Erlöserwirkungen Christi*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. XI, 1901. C. van Crombrugghe, *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin, et ses rapports avec le néoplatonisme*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. V, 1904. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, chap. XV, XXII, Paris, 1905. Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus*, Köln, 1907.

nous ayant été apportée par une femme, une femme aussi nous donnât la vie[1]. Ce corps est l'œuvre de la Trinité tout entière, puisque c'est une œuvre *ad extra,* mais on en attribue la formation spécialement à l'Esprit-Saint, sans que l'on puisse dire pour cela, en aucune façon, que Jésus-Christ est le fils du Saint-Esprit[2]. Les éléments, en tout cas, en viennent de la Vierge, vierge en concevant, vierge en enfantant, vierge toujours : « Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua[3] ».

Sur l'existence en Jésus-Christ d'une âme raisonnable, le saint docteur n'est pas moins formel contre Apollinaire : « Erat enim in Christo anima humana, tota anima, non irrationale tantum animae, sed etiam rationale quod mens dicitur[4] ». Cette âme raisonnable a précisément été le lien entre le Verbe et la chair[5]. Mais l'évêque d'Hippone ne se prononce pas absolument sur son mode d'origine. On sait que, d'une manière générale, il hésitait, sur la question de l'origine des âmes, entre le traducianisme et le créatianisme. Pour celle de Jésus-Christ, il remarque que l'on ne peut se prononcer pour sa provenance *ex traduce* qu'à la condition que cette provenance n'entraîne pas en elle la souillure originelle, et il admet personnellement que cette âme a été créée : néanmoins il ne veut pas imposer son opinion[6].

Quant à la science humaine de Jésus-Christ, notre auteur enseigne définitivement, comme l'Occident le

1. *De agone christiano,* 20, 24; *Contra Faustum,* XXVI, 7; *Sermo* CXC, 2.
2. *Enchiridion,* XXXVIII-XL.
3. *Sermo* CLXXXVI, 1; CLXXXVIII, 4; CLXXXIX, 2; CCXV, 3; *Enchiridion,* XXXIV; *Epist.* CXXXVII, 8; *De trinit.,* VIII, 7.
4. *In Ioan.,* tract. XXIII, 6; cf. XLVII, 9.
5. *Epist.* CXXXVII, 8; CXL, 12.
6. *De Genesi ad litt.,* X, 34, 37; cf. *Epist.* CLXIV, 19.

fera après lui, qu'elle a été absolue et complète. Il hésite, il est vrai, dans le *De diversis quaestionibus* LXXXIII, question LXXV, 2, à affirmer l'existence en Jésus homme de la pleine vision divine; mais, à la question LXV, il interprète l'interrogation relative à Lazare : *Ubi eum posuistis?* d'une ignorance économique. Il fait de même du fameux passage de saint Marc, XIII, 32 : « Hoc enim nescit quod nescientes facit, id est, quod non ita sciebat ut tunc discipulis indicaret[1] ». Bref, il ne veut pas même admettre d'ignorance et de faiblesse dans la raison de Jésus enfant[2].

La nature humaine du Sauveur est donc en soi entière et parfaite. D'autre part, cette nature est unie au Verbe. Comment saint Augustin comprend-il cette union sur laquelle, au lendemain de sa mort, l'Orient allait tant discuter? On peut répondre qu'il la comprenait de telle façon, malgré quelques impropriétés de langage, que le nestorianisme et le monophysisme venus après lui n'eussent jamais pu, ce semble, prendre pied en Occident. En Jésus-Christ le Verbe et l'homme sont unis; mais cette union ou plutôt cette unité ne s'est pas faite par une transformation du Verbe en l'homme ni de l'homme dans le Verbe; elle ne s'est pas réalisée non plus par un mélange ou combinaison des deux. Non, les deux natures, divine et humaine, sont restées distinctes : Jésus-Christ est Dieu et homme, et par là médiateur. Il y a cependant entre l'homme et le Dieu union intime, union à laquelle le saint docteur donne parfois le nom de mélange[3], qu'il compare souvent à l'union de l'âme et du corps[4], mais qu'il désigne surtout comme une union personnelle, hypostatique.

1. *De trinit.*, I, 23; *Enarr. in psalm.* VI, 1.
2. *De peccator. meritis et remissione*, II, 48.
3. *Epist.* CXXXVII, 11; *De trinit.*, IV, 30.
4. *Epist.* CXXXVII, 11; *In Ioan.*, tract. XIX, 15.

Le Verbe et l'homme ne font et ne sont qu'une même et unique personne, celle du Verbe, unité et union qui a commencé avec l'existence même de l'humanité du Christ, et que cette humanité par conséquent n'a pu mériter. Autant de points sur lesquels il serait aisé d'accumuler les textes. En voici quelques-uns :

Quia omnipotens erat (Verbum), fieri potuit, manens quod erat... Quod Verbum caro factum est, non Verbum in carnem pereundo cessit, sed caro ad Verbum, ne ipsa periret, accessit... Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo, non confusione naturarum sed unitate personae [1]. — Ipse Deus Deus manet; accedit homo Deo, et fit una persona, ut sit non semideus, quasi parte Dei Deus, et parte hominis homo, sed totus Deus et totus homo [2]. — In unitate personae copulans utramque naturam [3]. — Per hoc enim mediator per quod homo; per hoc et via... Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo : quo itur, Deus, qua itur, homo [4]. — Sicut in unitate personae anima unitur corpori ut homo sit; ita in unitate personae Deus unitur homini ut Christus sit [5]. — Ipse homo nunquam ita fuit homo ut non esset unigenitus Filius Dei, propter unigenitum Verbum [6]. — Modus iste quo natus est Christus... insinuat nobis gratiam Dei, qua homo, nullis praecedentibus meritis, in ipso exordio naturae suae quo esse coepit, Verbo Deo copularetur in tantam personae unitatem ut idem ipse esset filius Dei qui filius hominis, et filius hominis qui filius Dei [7].

De cette doctrine saint Augustin conclut : 1° qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul fils, le Fils naturel de Dieu : « Unus Dei filius, idemque hominis filius, unus

1. *Sermo* CLXXXVI, 1.
2. *Sermo* CCXCIII, 7.
3. *Epist.* CXXXVII, 9; cf. 12; *Contra Maximinum,* II, 10, 2; *Contra sermon. arianor.,* 7.
4. *De civit. Dei,* XII, 2; cf. *Confession.,* X, 67, 68; *Enchiridion,* CVIII; *In Ioan.,* tract. XLII, 8.
5. *Epist.* CXXXVII, 11; *In Ioan.,* tract. XIX, 15. Et sur l'unité de personne voir encore *Enchiridion,* XXXV, XLI; *In Ioan.,* tract. XXVII, 4.
6. *Contra Iulian. opus imperf.,* I, 138.
7. *Enchiridion,* XL; *Sermo* CLXXIV, 2; *De praedestin. sanctorum,* 30.

hominis filius, idemque Dei filius, non duo filii Dei, Deus et homo, sed unus Dei filius [1] ». — « Lege Scripturas, nunquam invenies de Christo dictum quod adoptivus sit Filius Dei [2] ». Il conclut 2° à la communication des idiomes dont il justifie le bien-fondé, et dont il fait la théorie [3]. Enfin il conclut 3° que c'est le Verbe qui, en Jésus-Christ, communique à l'homme sa personnalité divine : « Non Verbum in carnem pereundo cessit, sed caro ad Verbum, ne ipsa periret, accessit [4] ». Le Christ c'est « Verbum Dei habens hominem » ; la Trinité demeure, l'accession de l'humanité n'en fait pas une quaternité [5].

Un jour plus ample serait d'ailleurs jeté, s'il en était besoin, sur la christologie du saint docteur, par l'affaire de Leporius. Leporius était un moine qui, après avoir séjourné dans le midi de la Gaule, peut-être à Marseille, avait dû venir en Afrique, pressé par la censure des évêques gallo-romains. Il se rendit à Hippone, où saint Augustin le convainquit d'erreur et lui fit signer un écrit de rétractation que nous avons encore, le *Libellus emendationis sive satisfactionis confessionem fidei catholicae continens de mysterio incarnationis Christi* [6]. Il est de 415-420. On possède encore sur cette affaire une lettre, la CCXIX^e^ entre celles de saint Augustin, dictée, pense-t-on, par lui. Or, de ces documents il résulte que Leporius avait admis un mélange de nestorianisme et de pélagianisme. Dieu n'était pas né, un homme parfait seulement était né (*Libell.*, 2) ; le Verbe était resté étranger aux souffrances de l'homme, lequel avait souffert par sa propre vertu, sans le secours de

1. *Enchiridion*, XXXV.
2. *Contra Secundinum*, 5.
3. *De trinit.*, I, 28 suiv. ; *Sermo* CCXIII, 3.
4. *Sermo* CLXXXVI, 1.
5. *In Ioan.*, tract. XIX, 15 ; *Sermo* CXXX, 3.
6. *P L.*, XXXI.

la divinité (9); enfin Jésus-Christ, comme homme, était soumis à l'ignorance (*secundum hominem ignorare*, 10). Leporius rétracta ces erreurs. Il confessa en Jésus-Christ la communication des idiomes (3, 6), l'union personnelle de l'humanité avec le Verbe (4, 5), l'unité de fils naturel, non adoptif (6), sans confusion toutefois des natures (4). Enfin, il condamna ce qu'il avait avancé de l'ignorance du Christ « quia dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum » (10). — Des doctrines nestoriennes sont également signalées et réprouvées par saint Augustin dans Julien d'Eclane[1]. Le nestorianisme et le pélagianisme avaient des affinités qui se révéleront ailleurs : ils tendaient l'un et l'autre à séparer l'homme de Dieu.

Cependant la venue de Jésus-Christ sur la terre avait un but précis, le rachat de l'homme coupable et sa délivrance du péché, car « si homo non periisset, Filius hominis non venisset[2] ». Le saint docteur a sans doute relevé la part qui revient, dans cette œuvre générale de notre salut, à l'enseignement et aux exemples du Rédempteur[3]. Il a fait ressortir la sagesse de Dieu choisissant pour nous ramener à lui — alors qu'il en pouvait prendre un autre — le moyen de l'incarnation de son Fils, notre modèle et notre maître[4]. Mais il a bien marqué aussi que la mort de Jésus-Christ n'avait pas seulement pour nous une valeur d'exemple : elle a, par elle-même, et cela de par la volonté de Dieu, une valeur rédemptrice[5].

Comment comprend-il cette rédemption? Saint Au-

1. *Contra Iulian. op. imperf.* IV, 84.
2. *Sermo* CLXXIV, 2.
3. *De vera religione*, 3, 30-32; *De agone christiano*, 12; *De trinit.*, XIII, 22.
4. *De agone christiano*, 12; *De trinit.*, XIII, 21.
5. *In Ioann.*, tract. XCVIII, 3.

gustin en a successivement présenté toutes les diverses conceptions que l'on rencontre dans les écrivains antérieurs. C'est d'abord l'idée de la *substitution :* « Confitere (Christum) suscepisse poenam peccati nostri sine peccato nostro[1] ». — « Non enim ipse ulla delicta habuit, sed nostra portavit[2]. » C'est ensuite l'idée de *rachat :* le premier Adam, par le péché et la mort qu'il nous a transmis, nous avait liés par des maux héréditaires; le second Adam paie pour nous ce qu'il ne devait pas lui-même et nous délivre : « quo pro nobis solvente quod non debebat, a debitis et paternis et propriis liberati sumus[3] ». Puis c'est l'idée de *satisfaction :* « Suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum[4]. » C'est enfin l'idée du *sacrifice expiatoire et propitiatoire :* Jésus-Christ est prêtre et victime[5], victime et sacrifice pour nos péchés[6]. Aussi donne-t-il librement sa vie pour nous[7]. Il meurt, et par sa mort, vrai sacrifice, il efface, il détruit nos péchés : « Morte sua quippe uno vero sacrificio pro nobis oblato quidquid culparum erat... purgavit, abolevit, exstinxit[8]. » Il apaise la colère de Dieu et nous réconcilie avec lui : « Hoc holocaustum (Christus) obtulit Deo : extendit manus in cruce... et impietates nostrae propitiatae sunt... Propitiatis autem peccatis nostris et impietatibus per illud sacrificium vespertinum, transimus ad Dominum, et aufertur velamen[9]. » — Quant à

1. *Contra Faustum*, XIV, 6, 7.
2. *Tract. adv. Iudaeos*, 6.
3. *De trinit.*, XIII, 21; *Enarr. in psalm.* CXXIX, 3.
4. *Contra Faustum*, XIV, 4.
5. *Enarr. in psalm.* CXXXII, 7.
6. *Sermo* CLII, 10, 11.
7. *In Ioan.*, tract. XLVII, 11; cf. *De trinit.*, XIII, 18.
8. *De trinit.*, IV, 17; *Sermo* CXXXIV, 5.
9. *Enarr. in psalm.* LXIV, 6; *De natura et gratia*, 2; *Enchiridion*, XXXIII, XLI.

la théorie stricte des droits du démon, saint Augustin ne l'admet pas[1]. Il dit formellement en effet que ce droit du démon sur nous était une concession de Dieu, et que notre délivrance même par la force et sans rançon payée eût été juste[2]. Mais il reproduit l'explication de l'abus du pouvoir prise de saint Ambroise. En conséquence du péché d'Adam, et par la permission de Dieu, le genre humain tout entier a été soumis au démon. Or, il est arrivé que le démon a fait mourir celui-là même sur qui il n'avait aucun pouvoir, puisque Jésus était sans péché. Cet abus a été puni par le retrait de l'empire que le diable exerçait sur ceux qu'il avait jusqu'alors tenus captifs et qui croient en Jésus-Christ. Ainsi, c'est dans toutes les règles de la justice, et non précisément par la puissance de Dieu et de Jésus-Christ, que le démon a été vaincu et dépouillé[3].

L'évêque d'Hippone affirme que cette rédemption est, en principe, universelle pour les hommes, bien que ceux-là seuls y participent en fait qui veulent en profiter : « Sanguis Domini tui, si vis, datus est pro te; si nolueris esse, non est datus pro te... Semel dedit, et pro omnibus dedit[4]. » Mais Jésus-Christ n'est pas mort pour les anges. Sa mort est seulement utile aux bons anges, en ce qu'elle a rétabli entre eux et les hommes la paix que le péché avait troublée, et qu'elle a préparé des élus qui combleront les vides qu'avait produits dans le ciel la rébellion de Lucifer et des siens[5].

1. Il y conforme cependant au moins une fois son langage, *De trinit.*, XIII, 19.
2. *De trinit.*, XIII, 18.
3. *De trinit.*, XIII, 16, 18.
4. *Sermo* CCXLIV, 5; CCXCII, 4; CCCIV, 2. Ce point sera traité plus amplement ailleurs.
5. *Enchiridion*, LXI, LXII

§ 7. — Ecclésiologie. Controverse donatiste[1].

C'est surtout à l'occasion de la controverse donatiste que saint Augustin a développé ses vues sur l'Église.

Son idée fondamentale est que l'Église ne fait qu'un avec Jésus-Christ : elle est le corps dont il est le chef; Jésus-Christ par conséquent vit en elle, et continue, par elle, de prier et d'agir sur la terre : « Unus ergo homo Christus caput et corpus. Quod est corpus eius? Ecclesia eius[2] ». De là la distinction qu'il faut faire, dans les paroles de Jésus-Christ, entre celles qu'il a prononcées en son nom propre, et celles qu'il a dites comme chef de l'Eglise, c'est-à-dire comme si l'Eglise parlait par sa bouche; car beaucoup ne lui conviennent qu'à ce dernier titre : « Dicturus est quaedam in hoc psalmo quae quasi Christo videantur non posse congruere... et tamen Christus loquitur, quia in membris Christi Christus... Loquatur ergo Christus, quia in Christo loquitur Ecclesia, et in Ecclesia loquitur Christus, et corpus in capite, et caput in corpore[3] ».

Etant le corps de Jésus-Christ et son épouse, l'Église est aussi notre mère, mère-vierge, dont nous ne devons pas plus nous séparer que de Jésus-Christ et de Dieu[4]. Elle est encore, à un autre point de vue, le royaume de Dieu sur la terre. Rompant définitivement avec le millénarisme, et voyant dans la première

1. Travaux : H. Reuter, *Augustinische Studien*, Gotha, 1887. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920. Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, 1892. J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1901.

2. *Enarr. in psalm.* CXXVII, 3; *in psalm.* XXX, *enarr.* II, *sermo* I, 4; *in psalm.* CXXXVIII, 2.

3. *Enarr. in psalm.* XXX, *enarr.* II, *sermo* I, 4; *in psalm.* CXXXVIII, 2; *in psalm.* CXL, 3, 6, 7; *in psalm.* CXLII, 3, etc.; *Epist.* CXL, 18.

4. *Enarr. in psalm.* LXXXVIII, sermo II, 14; *Sermo* CXCII, 2; *Contra Faustum*, XV 3

résurrection, la rédemption, l'évêque d'Hippone voit conséquemment, dans le règne de Jésus-Christ qui suit cette première résurrection, son règne sur la terre par l'Église[1]. Cette Église d'ailleurs ne comprend pas seulement les fidèles actuellement vivants, mais encore les défunts et les chrétiens à venir : « Corpus autem eius est Ecclesia, non ista aut illa, sed toto orbe diffusa; nec ea quae nunc est in hominibus qui praesentem vitam agunt, sed ad eam pertinentibus etiam qui fuerunt ante nos, et his qui futuri sunt post nos usque in finem saeculi[2] ».

De cette Église le premier caractère est l'unité. Il n'y a qu'une vraie Église, cela est clair, puisqu'il n'y a qu'une épouse du Christ; mais dans cette Église même règne l'union, l'unité, et quiconque est hors de cette unité est hors de l'Église. Unité de foi : la cité de Dieu n'admet point, comme l'école des philosophes, diversité et contrariété d'opinions parmi ses membres. Ceux qui professent des doctrines malsaines et qui résistent aux avertissements qu'on leur donne deviennent hérétiques et sont tenus pour ennemis[3]. C'est la manie de raisonner et l'attache à son propre sens qui engendrent les hérésies[4]. — Unité d'affection mutuelle, celle qui est proprement opposée au schisme, et que celui-ci déchire. Elle est figurée par la tunique sans couture de Notre Seigneur[5] et maintenue surtout par la charité. Car on peut bien à la rigueur, dans le schisme, conserver une foi pure, mais non pas une foi que la charité vivifie et qui soit « pieuse[6] ». Cet accord par l'amour mutuel et l'har-

1. *De civit. Dei*, XX, 9, 1.
2. *Enarr. in psalm.* LVI, 1; *Enchiridion,* LVI.
3. *De civit. Dei*, XVIII, 51, 1.
4. *Epist.* CXVIII, 32; *De utilit. credendi*, 20, 21.
5. *Sermo* CCLXV, 7.
6. *Contra Cresconium*, I, 34.

monie des âmes paraît à saint Augustin le grand principe de l'unité intérieure de l'Église sur lequel il revient sans cesse[1]. L'unité morale et intérieure le préoccupe plus que l'unité extérieure et sociale dont la hiérarchie est le lien.

La question de la sainteté de l'Église mettait plus directement notre auteur aux prises avec les donatistes. Ceux-ci, nous le savons, excluaient de l'Église les pécheurs publics qui auraient pu la souiller : l'Église ne devait être composée que de saints. L'évêque d'Hippone s'éleva contre cette excessive rigueur. L'Église est le champ où l'ivraie est mêlée au bon grain, le filet qui contient de mauvais comme de bons poissons. Ces mauvais chrétiens, l'intérêt de la communauté et le leur propre exige parfois que l'Église les chasse de son sein par l'excommunication; mais la plupart du temps, le bien de l'unité demande qu'elle les ignore ou paraisse les ignorer[2]. Les bons doivent s'en séparer « vita, moribus, corde et voluntate »; la séparation matérielle n'aura lieu qu'à la fin du monde[3]. Les justes ne sont pas d'ailleurs souillés par le contact des méchants, et ce n'est pas le crime de quelques traditeurs qui a pu détruire la sainteté de l'Eglise[4]. Au reste la sainteté de l'Église comme corps social consiste essentiellement non en ce que tous et chacun de ses fidèles soient saints, mais en ce que sa doctrine, ses sacrements, son ministère, son existence même ont pour but la sanctification des âmes, et réalisent effectivement cette sanctification par la diffusion de la

1. *Contra Cresconium*, I, 34; *Contra litter. Petiliani*, II, 172; *Sermo* CCLXV, 7.

2. *Brevicul. collationis*, III, 16; *Contra litter. Petiliani*, I, 25; III, 43; *Contra epist. Parmeniani*, III, 13.

3. *Contra litter. Petiliani*, III, 4.

4. *Contra Cresconium*, II, 46, 47; *Brevic. collationis*, III, 17; *De unico baptismo*, 31.

vérité et la transformation des mœurs[1]. De cette sorte, tout ce qu'il y a eu et ce qu'il y a de saint sur la terre vient de l'Église et lui appartient; en elle et par elle seule on peut arriver à la perfection et pratiquer les vraies vertus : « Omnes quotquot fuerunt sancti ad ipsam Ecclesiam pertinent[2] ». « Non ubicumque turtur inveniat nidum sibi, ubi ponat pullos suos : in fide vera, in fide catholica, in societate unitatis Ecclesiae pariat opera sua[3] ».

L'Eglise, considérée dans ses membres, est donc un « corpus permixtum ». Cependant dans ce mélange, saint Augustin distingue une « invisibilis caritatis compago », des « membres de la colombe » qui forment proprement le corps du Christ[4]. Ils constituent cette Eglise qui est la bien-aimée du Cantique, le jardin fermé, la fontaine scellée, la source d'eau vive; ils sont dans la maison de Dieu, et ils sont cette maison elle-même[5]. C'est l'Église des justes. A côté d'eux vivent les pécheurs qui ne sont pas la maison, ni de la maison de Dieu, mais qui demeurent en elle : « alios autem ita dici esse in domo, ut non pertineant ad compagem domus, nec ad societatem fructiferae pacificaeque iustitiae[6] ». Ils n'appartiennent pas vraiment au corps de Jésus-Christ, encore qu'ils participent à ses sacrements[7]. Est-ce donc qu'il y a deux Églises, l'une des justes, l'autre des pécheurs? Les donatistes accusaient les catholiques de le prétendre[8]. Saint Augustin repousse cette accusation. Il avoue bien qu'il y a

1. *De utilitate credendi*, 35.
2. *Sermo* IV, 11.
3. *Enarr. in psalm.* LXXXIII, 7; *Contra epist. Parmeniani*, III, 29.
4. *De baptismo*, III, 26; V, 29; *Contra litter. Petiliani*, II, 247.
5. *De baptismo*, VII, 99.
6. *De baptismo*, VII, 99; V, 29.
7. *Contra litter. Petiliani*, II, 247.
8. *Brevic. collationis*, III, 19; Tychonius parlait de *corpus bipartitum* (*De doctrina christiana*, III, 45).

un corps du Christ *verum atque permixtum, verum atque simulatum*[1], qu'il y a en effet séparation spirituelle entre les bons et les méchants dans l'Église, comme il y a séparation entre les bons catholiques et les hérétiques : les méchants sont intérieurement hors de l'Église des justes, encore qu'ils fassent matériellement partie de la communauté des saints[2]; mais l'évêque d'Hippone nie que pour cela on doive parler proprement de deux Églises, et que l'Église invisible doive extérieurement se séparer de l'autre : « Tanquam unum sit utrorumque corpus propter temporalem commixtionem et communionem sacramentorum[3] ». « Nos istam recessionem spiritualiter intellegimus, illi (donatistae) corporaliter[4] ».

Maintenant saint Augustin paraît confondre parfois l'Église invisible des justes avec celle des prédestinés[5]. Ailleurs cependant, il remarque lui-même que cette identification n'est pas exacte, et que le « numerus certus sanctorum praedestinatorum » ne comprend pas seulement ceux qui vivent par l'esprit, mais encore des hommes actuellement pécheurs impénitents, ou même hérétiques et infidèles[6].

Un troisième privilège de l'Église est la catholicité : « Prope omnis pagina nihil aliud sonat quam Chris-

1. *De doct. christiana*, III, 45.

2. « Sive intus versari videantur, sive aperte foris sint, quod caro est caro est : sive in area in sua sterilitate perseverent, sive occasione tentationis tanquam vento extra tollantur, quod palea est palea est. Et semper ab illius Ecclesiae quae sine macula et ruga est unitate divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur ». *De baptismo*, I, 26, 14; VI, 5; VII, 99; *Contra epist. Parmeniani*, III, 12.

3. *De doctr. christiana*, III, 45.

4. *Sermo* LXXXVIII, 23, 22; CCXIV, 11; *Brevic. collationis*, III, 20; *De baptismo*, VII, 99.

5. *Sermo* CCXIV, 11; *De doctr. christ.*, III, 45; et comparez *De baptismo*, V, 38 avec VII, 99.

6. *De baptismo*, V, 38.

tum et Ecclesiam toto orbe diffusam[1]. » Le donatisme confiné en Afrique n'a pas cette catholicité[2] ; les autres sectes ne l'ont pas non plus ; car, à les considérer toutes ensemble, on trouvera sans doute qu'elles sont, comme la vraie Église, répandues par toute la terre, mais elles ne sont pas pour cela catholiques, parce qu'elles ne font pas corps, et que chacune d'elles n'existe qu'en un lieu déterminé[3].

Enfin la vraie Église doit être apostolique, en ce sens que ses pasteurs et ses évêques doivent être les successeurs des apôtres : « Genuerunt te apostoli ; ipsi missi sunt, ipsi praedicaverunt, ipsi patres... Patres missi sunt apostoli, pro apostolis filii nati sunt tibi, constituti sunt episcopi... Non ergo te putes desertam, quia non vides Petrum, quia non vides illos per quos nata es : de prole tua tibi crevit paternitas[4]. » Et pour prouver que les catholiques possèdent bien cette apostolicité, saint Augustin, comme saint Irénée, refait la liste des évêques de Rome jusqu'à Anastase, avec qui ces catholiques sont en communion[5].

Cette discussion terminait avec les donatistes la controverse sur la vraie Église. Mais saint Augustin ne s'arrête pas là. Cette Église, il déclare qu'il est nécessaire de lui appartenir pour être sauvé : après saint Cyprien, il répète : « Salus extra Ecclesiam non est. » Hors de l'Église les moyens de sanctification, le baptême, le martyre même ne servent de rien, le Saint-Esprit n'est pas communiqué[6]. Cette Église, il la proclame encore indéfectible et stable jusqu'à la fin

1. *Sermo* XLVI, 33 ; *Epist.* XLIX, 2, 3 ; LII, 1, 2 ; CLXXXV, 5.
2. *Contra litter. Petiliani*, II, 90 ; *Epist.* XCIII, 22.
3. *Sermo* XLVI, 18.
4. *Enarr. in psalm.* XLIV, 32.
5. *Epist.* LIII, 2 ; et cf. *Epist.* XLIV, 3 ; XLIX, 2.
6. *De baptismo*, IV, 24 ; VII, 87 ; *Sermo* LXXI, 30 ; CCLXVIII, 2. V. C. Romeis, *Das Heil der Christen ausserh. des wahr. Kirche nach August.*, Paderborn, 1908.

du monde : elle ne saurait périr ni succomber aux attaques du démon[1]. Il la proclame infaillible dans ses enseignements : c'est une conséquence de son union avec Jésus-Christ et de son apostolicité[2].

De ce magistère doctrinal de l'Église notre auteur connaissait, comme nous, deux organes plus importants, l'évêque de Rome et les conciles. Qu'a-t-il pensé de leur autorité?

A la suite de saint Cyprien, saint Augustin voit dans Pierre le représentant de l'unité de l'Église et du collège apostolique, mais il voit aussi l'apôtre qui a reçu la primauté : « propter primatum quem in discipulos habuit[3] ». Aussi l'Église romaine, qui est le siège de Pierre « cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit[4] », est-elle l'Église « in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus[5]. » Par la communion avec elle on se rattache aux apôtres, et l'on se trouve dans la vraie Église[6].

Le saint docteur admet que l'on peut de son jugement à lui, Augustin, interjeter appel au siège de Rome[7]. Mais accorde-t-il au pape une autorité doctrinale infaillible et souveraine? C'est une question à laquelle il est impossible de répondre d'une façon ferme. Les passages que l'on a invoqués pour le nier ne sont nullement décisifs[8]. Ceux que l'on allègue pour l'affir-

1. *Contra litter. Petiliani*, III, 43; *Sermo* XLVI, 33; *De civit. Dei*, XX, 8, 1.
2. *Enarr. in psalm.* CIII, sermo I, 17; *Sermo* CCXCIV, 18.
3. *Enarr. in psalm.* CVIII, 1; *Sermo* XLVI, 30; CCXCV, 2; cf. CXLVII, 2.
4. *Contra epist. fundamenti*, 5.
5. *Epist.* XLIII, 7.
6. *Epist.* XLIII, 7; LIII, 2; *Contra epist. fundamenti*, 5.
7. *Epist.* CCIX.
8. Ce sont *Epist.* XXXVI, 22; CLXXVII, 2; CXCI, 2; *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 9, 24. Il s'y agit de questions purement disciplinaires ou d'une erreur non dogmatique de Zosime. Les textes de l'*Epist.* XLIII 19 et *De baptismo*, II, 15 ne sont pas, au fond, plus concluants.

mer ne le sont pas davantage. Il y est question non du pape parlant seul, mais du pape uni au concile, ce qui est fort différent[1].

Saint Augustin n'est guère plus net d'ailleurs sur l'autorité qu'il attribue aux conciles. Il en distingue au moins deux sortes : les conciles provinciaux et les conciles pléniers. Ces derniers sont ceux « quae fiunt ex universo orbe christiano[2] » ; ce qui n'empêche pas l'évêque d'Hippone de donner le nom de « plenarium concilium » au concile qui a tranché contre saint Cyprien la question du baptême des hérétiques, c'est-à-dire probablement au concile d'Arles de 314, qui n'était que régional[3]. D'autre part, il regarde comme souveraine la décision du concile plénier ; après elle toute controverse doit cesser[4] ; et cependant il écrit : « ipsaque plenaria (concilia) saepe priora posterioribus emendari[5] ». Il semble qu'il y ait là quelque confusion. Quoi qu'il en soit, notre auteur n'hésite pas à déclarer à Julien d'Eclane que l'autorité des Églises d'Occident, même en l'absence de tout évêque d'Orient, doit suffire à le convaincre, *à cause de la présence de Pierre :* « Puto tibi eam partem orbis sufficere debere in qua primum apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare[6]. » Et au sermon CXXXI, 10, après avoir rappelé les décisions des deux

1. Voir les textes un peu plus bas.
2. *De baptismo*, II, 4.
3. *De baptismo*, IV, 8.
4. *Sermo* CCXCIV, 20 ; *De baptismo*, I, 9.
5. *De baptismo*, II, 4. M. E. Portalié, dans son article *Augustin* du *Dict. de théol. cathol.*, col. 2414, pense que l'évêque d'Hippone distingue trois sortes de conciles, les conciles particuliers ou provinciaux, les conciles régionaux pléniers, et les conciles proprement œcuméniques ou universels. Le passage cité ici ne viserait que les conciles régionaux pléniers, ou bien le mot *emendari* ne désignerait que des dispositions disciplinaires. Tout cela est possible, mais n'est pas clairement dans les textes. La pensée d'Augustin reste obscure.
6. *Contra Iulianum*, I, 13.

conciles de Carthage et de Milève contre les pélagiens et l'assentiment de Rome, il s'écrie : « Causa finita est : utinam aliquando finiatur error[1] ! »

Reste la question des rapports de l'Eglise et de l'État : elle se posait depuis que les empereurs étaient devenus chrétiens et que l'Eglise avait grandi. Quelques passages de la *Cité de Dieu*[2] donnent l'impression que saint Augustin opposait parfois l'État à l'Église comme la cité du démon à celle de Dieu, la cité du mal à celle du bien. On se tromperait toutefois en exagérant la signification de ces passages. Le saint docteur regarde au contraire l'État, la société civile, comme nécessaires, voulus par la Providence : « Prorsus divina providentia regna constituuntur humana[3]. » En temps de guerre, le soldat doit obéir au prince, à moins d'être absolument certain de l'injustice de sa cause[4]. Seulement, les empires ne sont bons qu'autant que la justice y règne : « Remota igitur iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia[5] ? » Or, toute justice vraie, toute vertu sincère et complète vient de l'Évangile et ne se trouve que dans l'Église. Le prince, l'État devra donc être chrétien : il devra se lier à l'Église pour en recevoir l'élément moral, l'élément de justice dont il a besoin : il devra la protéger, pour protéger en elle cet élément, et se protéger indirectement lui-même. Non pas que l'État puisse avoir une politique ecclésiastique à lui, indépendante de l'Église : non : mais il aidera et secourra l'Église selon qu'il en est be-

1. Voici le texte entier : « Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam : inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est : utinam aliquando finiatur error ! » C'est de là qu'est sorti le fameux *Roma locuta est : causa finita est*, qui ne se trouve pas dans les œuvres de saint Augustin, et qui est beaucoup plus fort.

2. Par exemple XIV, 28 ; XV, 4.

3. *De civit. Dei*, V, 1 ; cf. XV, 4 ; XVIII, 2, 1.

4. *Contra Faustum*, XXII, 75 ; cf. 76-79.

5. *De civit. Dei*, IV, 4.

soin et qu'elle le désire : « Felices eos (imperatores) dicimus, si iuste imperant... si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciant, si Deum timent, diligunt, colunt : si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes[1]. »

De là, il s'ensuit que le prince doit défendre l'Église contre ses ennemis et réprimer l'erreur qui l'attaque, que cette erreur soit l'idolâtrie ou l'hérésie. C'est la question de l'intolérance politique. Qu'en a pensé saint Augustin[2] ?

Avant lui, la question avait été pratiquement tranchée par les empereurs qui avaient proscrit, sous des peines sévères, soit certains rites païens, soit certaines hérésies. Il s'agissait donc bien moins dans l'espèce, de donner une décision qui orientât leur conduite dans un sens ou un autre que de la juger en justifiant ou en réprouvant leur législation. Or, on a dit que saint Augustin avait varié sur ce point, et que, ennemi d'abord de toute intervention de la force coercitive séculière contre l'erreur, il en avait plus tard accepté ou même sollicité l'emploi. On a cité dans ce sens le traité *Contra epistulam fundamenti,* 2, et la lettre xciii, 17. Mais on a eu tort d'en tirer la conclusion que j'ai dite. Ce qui est vrai, c'est que saint Augustin n'a pas d'abord été d'avis d'imposer aux hérétiques et schismatiques la profession même extérieure de la vraie foi, pour ne pas faire des hypocrites : il l'écrit expressément dans la lettre xciii, 17[3]. Ce qui est vrai encore, c'est qu'il a toujours repoussé comme excessives la peine de mort et certaines peines plus terribles contre les dissidents : il ne voulait même pas que

1. *De civit. Dei,* V, 24; XV, 2; *Epist.* CV, 11; CXXXVIII, 14; CLXXXV, 8, 19. V. B. Seidel, *Die Lehre d. h. August. vom Staate,* Breslau, 1909.
2. Sur ce sujet v. J. Bouvet, *S. Augustin et la répression de l'erreur religieuse,* Mâcon, 1918.
3. Et voyez *Epist.* XXIII, 7; *Contra litter. Petiliani,* II, 184.

l'on punît de ces peines les donatistes coupables vis-à-vis des catholiques de crimes de droit commun [1]. Ce qui est vrai enfin, c'est qu'Augustin, d'un caractère naturellement doux et indulgent, est souvent intervenu dans la pratique auprès des magistrats pour obtenir en faveur des coupables une mitigation aux rigueurs légales [2]. Mais d'ailleurs il a toujours reconnu comme légitimes non seulement les mesures de sévérité prises pour réprimer les excès des donatistes et des circoncellions, mais encore les peines modérées — amendes, prison, exil — portées contre eux et les autres dissidents en tant qu'hérétiques et schismatiques. On trouve des textes dans ce sens depuis l'an 393-396, époque où fut écrit le *Psalmus contra partem Donati*, jusqu'en l'an 404 — époque où l'on prétend qu'il aurait changé d'opinion — et au delà [3]. Le *Contra epistulam Parmeniani*, qui est de l'an 400, est particulièrement précis sur ce point. L'auteur y revendique pour les empereurs le droit de châtier ceux qui prêchent une fausse doctrine au même titre qu'ils châtient les idolâtres, qu'ils châtient les empoisonneurs [4].

1. *Contra litter. Petiliani*, II, 46, 191, 206; *Epist.* XCI, 9; C, 1, 2; CIII, 3; CIV, 5; CXXXIII, 1; CXXXIV, 2, 4; CXXXIX, 2; CLXXXV, 26; CCIV, 3. Il faut remarquer cependant qu'Augustin approuve la loi qui punit de mort les païens qui offrent des sacrifices (*Epist.* XCIII, 10).

2. *Epist.* XXIII, 7; XXXIV, 1, 5, etc.

3. On peut voir ces textes dans J. Martin, *Op. cit.*, p. 373 et suiv.

4. « Prius enim probent se non esse haereticos vel schismaticos, tum demum de indignis poenis suis lividam emittant vocem, tum demum sese audeant, cum mali aliquid patiuntur, veritatis martyres dicere » (I, 13). « An forte dicent, etiamsi convincuntur in sacrilega dissensione... non tamen ad imperatorum potestatem haec coercenda vel punienda pertinere debere. Qua in re quaero quid dicant : an quia de religione vitiosa vel falsa nihil curandum est talibus potestatibus? Sed multa iam etiam de paganis diximus, et de ipsis daemonibus, quod persecutiones ab imperatoribus patiantur. An et hoc displicet?... Quid istis videatur ut crimen idololatriae putent iuste ab imperatoribus vindicari, aut si nec hoc volunt, cur in veneficos vigorem legum exerceri iuste fateantur; in haereticos autem atque impias dissensiones nolint fateri, cum in iisdem iniquitatis fructibus auctoritate aposto-

Ces mesures ont pour but et pour effet de faire réfléchir ceux qui les subissent, de protéger les faibles contre les violences oppressives des méchants[1]. Le juste n'est donc pas toujours celui qui est persécuté : ce peut être le persécuteur ; ce n'est pas le supplice qui fait le vrai martyr : c'est la cause pour laquelle il souffre : « quod martyres veros non faciat poena sed causa[2] ».

Telle fut la doctrine de saint Augustin sur le point qui nous occupe jusqu'en 404. Cette année-là, il fit un pas de plus. Il n'avait pas admis jusqu'alors, nous l'avons dit, que l'on obligeât de force les donatistes à abjurer le schisme et à professer la foi catholique. Le concile de Carthage en décida autrement; et l'événement prouva que beaucoup de donatistes, qui parurent d'abord violentés, furent au fond enchantés de l'être et revinrent très sincèrement au giron de l'Église[3]. Le saint docteur dut s'incliner devant les faits : la contrainte ne faisait pas que des hypocrites. Ses idées en furent modifiées : il se dit que la liberté de l'erreur est, après tout, la pire mort de l'âme, et qu'on rend service aux hommes en les en privant[4]. Le *Compelle intrare* lui apparut comme la justification scripturaire des mesures qu'il avait précédemment condamnées; et il conclut : « In saepibus haerent (haeretici), cogi nolunt. Voluntate, inquiunt, nostra intremus. Non hoc Dominus imperavit : *Coge,* inquit, *intrare.* Foris inveniatur necessitas, nascitur intus

lica numerentur. An forte nec talia potestates istae humanae constitutionis permittuntur curare ? Propter quid ergo gladium portat qui dictus est minister Dei vindex in iram eis qui male agunt? » (I, 16).

1. *Contra litter. Petiliani,* II, 186; *Epist.* CV, 5.

2. *Epist.* LXXXIX, 2; XLIV, 7; *Contra epist. Parmeniani, Contra litter. Petiliani,* II, 184; *Contra Cresconium,* III, 51, etc.

3. *Epist.* XCIII, 16-18; CLXXXV, 13.

4. *Epist.* CV, 10.

voluntas [1]. » La théorie du droit de répression de l'hérésie par le bras séculier était trouvée.

§ 8. — Les sacrements, le baptême, la confirmation. Controverse donatiste [2].

La controverse avec les donatistes ne portait pas seulement sur la notion de l'Église, elle portait encore sur les conditions de validité des sacrements. Elle a donc donné à saint Augustin l'occasion de s'expliquer et d'émettre sur ce sujet une série de vues qui ont amené, dans la théologie des sacrements, un progrès décisif.

Le sacrement, pour saint Augustin, est avant tout le signe sensible d'une chose sainte : « (Signa) cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur [3]. » Il y a donc dans tout sacrement deux éléments, un objet matériel, visible qui signifie, et un objet invisible, spirituel qui est signifié et symbolisé : « Ideo dicuntur sacramenta quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur [4]. » C'est la distinction entre *sacramentum*, dont notre auteur restreint souvent la signification à désigner seulement l'élément matériel, le signe, et *res*, *virtus sacramenti* qui désigne la réalité spirituelle et sainte : « Nam et nos hodie accipimus visibile cibum... sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti [5]. »

Or, entre ces deux éléments il y a un rapport de similitude : l'élément matériel symbolise d'une cer-

1. *Sermo* CXII, 8.
2. Travaux : J. Hymmen, *Die Sakramentslehre Augustins in Zusammenhang dargestellt und beurteilt*, Bonn, 1905. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907.
3. *Epist.* CXXXVIII, 7; cf. *De civit. Dei*, X, 5.
4. *Sermo* CCLXXII; et encore : « Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari » (*De catechiz. rudibus*, 50).
5. *In Ioan.*, tract. XXVI, 11.

taine manière, par sa nature même, la réalité dont il est le signe : « Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent[1]. » Les sacrements, bien qu'ils soient d'institution divine, on le dira, ne sont donc pas des signes purement conventionnels : ils sont, dans une bonne mesure, des signes naturels : la volonté divine qui a définitivement établi le rapport entre le signe et la chose signifiée a trouvé dans la manière d'être ou d'agir du symbole un fondement à son choix[2].

Un sacrement est donc avant tout, pour saint Augustin, le signe à la fois naturel et conventionnel d'une chose sainte. Il peut n'être que cela, et c'est en ce sens que notre auteur appelle sacrements le sel bénit donné au baptisé[3], les exorcismes du baptême[4], la tradition même du symbole et de l'oraison dominicale aux catéchumènes[5]. C'est en ce sens encore que les rites de l'ancienne Loi — sauf la circoncision — qui ne faisaient qu'annoncer le Christ et le salut, sans les apporter, étaient des sacrements[6]. Mais, outre cette acception large qui en fait un simple signe, Augustin donne souvent au mot sacrement un sens plus étroit qui en rapproche la conception de notre conception actuelle. Parmi ces rites sacrés, en effet, le saint docteur en distingue un certain nombre qui ne sont pas seulement des signes d'une réalité spirituelle correspondante, mais dont la collation entraîne de plus la production de cette réalité spirituelle d'une façon certaine. Au *sacramentum* est attachée sa *res* ou *virtus*

1. *Epist.* XCVIII, 9; cf. *Sermo* CCLXXII.
2. Cf. *De doctrina christiana*, II, 2, 3.
3. *De catechiz. rudibus*, 50.
4. *Sermo* CCXXVII.
5. *Sermo* CCXXVIII, 3.
6. *Enarr. in psalm.* LXXIII, 2; *Contra Faustum*, XIX, 13.

quand il est posé et reçu dans des conditions données. C'est par exemple, pour le baptême la régénération spirituelle, pour la confirmation la personne du Saint-Esprit, pour l'eucharistie la vie, fruit de la nourriture mangée, et d'une manière générale « la grâce qui est la vertu des sacrements[1] ».

Voilà, au sens augustinien, le sacrement strictement dit. Nous examinerons plus loin si le lien qui rattache ainsi l'existence du don spirituel au signe sensible est proprement un rapport de causalité. Portons pour le moment notre attention sur le rite matériel : il signifie la grâce et est lié à sa production. Qu'est-ce qui, pratiquement et immédiatement, l'élève à cette dignité et lui communique cette vertu : qu'est-ce qui fait par exemple que l'eau touche le corps et purifie le cœur : « Unde ista tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat[2]? » Le saint docteur répond : C'est la parole : « Quare non ait (Christus) : *mundi estis propter baptismum quo loti estis*, sed ait : *propter verbum quod locutus sum vobis,* nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum[3]. » On a vu dans ce texte la preuve que saint Augustin admettait que le rite sacramentel lui-même — par opposition à sa *res* ou *virtus* — se composait de deux éléments, une matière ou un geste visible et des paroles : les paroles donnant au geste ou à la matière sa vertu sanctificatrice. Et sans doute le texte de saint Augustin n'exclut pas cette explication; mais il est à croire que l'auteur ne restreignait pas aux seules paroles qui accompa-

1. « Gratia quae sacramentorum virtus est », *Enarr. in psalm.* LXXVII, 2; *In Ioan.* tract. XXVI, 11; XXVII, 15.
2. *In Ioan.* tract. LXXX, 3.
3. *In Ioan.* tract. LXXX, 3.

gnent la collation du rite — et que nous appelons *la forme* — la vertu sanctificatrice du sacrement. Pour lui, comme pour saint Ambroise[1], ce qui rend l'eau capable de purifier le cœur dans le baptême, c'est d'abord la bénédiction préalable qu'elle reçoit : « Quia baptismus id est salutis aqua non est salutis, nisi Christi nomine consecrata, qui pro nobis sanguinem fudit, cruce ipsius aqua signatur[2] ». La formule trinitaire a sa part dans cette action sanctificatrice, mais elle ne vient qu'en second lieu. Il n'est donc nullement certain que dans le passage cité plus haut le mot *verbum* désigne et surtout désigne uniquement l'invocation de la Trinité qui accompagne l'effusion baptismale; il peut désigner aussi la bénédiction préalable de l'eau, et même il peut désigner la récitation du symbole faite par le baptisé. Saint Augustin n'ajoute-t-il pas au même endroit : « Unde ista tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo : non quia dicitur sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens... Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur in verbo[3]. »

Les sacrements ainsi composés — rite visible et don spirituel qui y est attaché — ont pour auteur Jésus-Christ. Le saint docteur ne mentionne expressément, il est vrai, comme institués par lui que le baptême et l'eucharistie, mais il ajoute : « et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur[4] ».

Quant au nombre des sacrements proprement dits

1. V. plus haut, p. 308.
2. *Sermo* CCCLII, 3; cf. *De baptismo*, V, 28; VI, 47.
3. *In Ioan.* tract. LXXX, 3. V. Pourrat, *op. cit.*, p. 54 et suiv. Saint Augustin reproduit d'ailleurs les mêmes vues sur la confirmation et l'eucharistie. Ces deux sacrements se composent aussi d'une matière et d'une bénédiction (*Contra litter. Petiliani*, II, 239; *De trinitate*, III, 10).
4. *Epist.* LIV, 1.

de la Nouvelle Loi, on comprend que saint Augustin n'ait pas songé à le fixer. Cependant, si l'on excepte la pénitence et l'extrême-onction, on trouve chez lui désignés par le mot de sacrement tous les rites que nous connaissons sous ce nom : le baptême, la confirmation et l'eucharistie[1], l'ordination, qui est comparée au baptême[2], et enfin le mariage[3]. Mais le baptême et l'eucharistie sont les sacrements principaux, parce qu'ils sont ceux de l'initiation chrétienne et sortirent du côté ouvert du Rédempteur : « Inde sacramenta manarunt quibus credentes initiantur[4] ».

Les sacrements ont pour but général de relier entre eux par des signes sensibles les membres de la communauté religieuse[5]. Ceux de l'ancienne Loi avaient de plus celui d'annoncer le Christ : « praenuntiativa erant Christi venturi[6] ». Ils différaient d'ailleurs de ceux de la Nouvelle en ce qu'ils étaient nombreux, onéreux, et d'efficacité moindre, ceux de l'Église de Jésus-Christ étant « virtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora[7] ». Parmi les premiers, le saint docteur distingue la circoncision qui pour les anciens tenait lieu de baptême[8].

Plusieurs des points de la doctrine résumée jusqu'ici ont été fixés par l'évêque d'Hippone à l'occasion de la controverse donatiste. Cette controverse cependant avait un objet spécial qu'il faut maintenant aborder. Saint Cyprien et les rebaptisants avaient requis dans le ministre du sacrement, pour la validité de ce

1. *De baptismo*, V, 28; *Contra Faustum*, XIX, 14; etc.
2. *Contra epist. Parmeniani*, II, 28; *De bono coniugali*, 32.
3. *De bono coniugali*, 32.
4. *De civit. Dei*, XV, 26, 1; *In Ioann.* tract. CXX, 2; etc.
5. *Contra Faustum*, XIX, 12; *Epist.* LI, 1.
6. *Contra Faustum*, XIX, 13; *Contra litter. Petiliani*, II. 87.
7. *Contra Faustum*, XIX, 13; *De vera religione*, 28, 33; *De doctrina christiana*, III, 18; *Epist.* LIV, 1.
8. *Epist.* CLXXXVII, 34.

sacrement, la foi : les donatistes exigeaient de plus la sainteté au moins extérieure. Ni les uns ni les autres d'ailleurs ne distinguaient entre la validité et l'efficacité sacramentelle. Saint Augustin devait donc déterminer quelle part revenait, dans la production et l'action du sacrement, au ministre qui le donne, et dire si cette part était aussi grande que le prétendaient les adversaires. Mais il se trouvait dès lors entraîné aussi à déterminer sur ces mêmes points la part qui revient au sujet et au rite sensible. C'était la question de la validité et de l'efficacité sacramentelle dans toute son ampleur qui se posait devant lui. L'évêque d'Hippone l'a traitée en ayant spécialement en vue les deux sacrements du baptême et de l'ordre, objet particulier du débat avec les donatistes; mais les principes qu'il énonce, comme ceux d'ailleurs qu'on lui opposait, sont généraux et s'appliquent à tous les rites assimilables aux deux précédents.

Il distingue d'abord nettement la validité du sacrement de son efficacité ou du fruit qu'on en retire, distinction — il le remarque — dont l'omission avait causé l'erreur de saint Cyprien : « Non distinguebatur sacramentum ab effectu, vel usu sacramenti[1] ». « Aliud est non habere, aliud non utiliter habere[2]. » Le sacrement peut donc exister, être valide, sans que le sujet reçoive la grâce qui devrait l'accompagner.

Or, pour la validité du sacrement ni la foi ni la sainteté du ministre ne sont requises. Saint Augustin établit cette proposition d'abord par cette coutume de l'Église de ne réitérer ni le baptême ni l'ordre à ceux qui, ayant reçu une fois ces deux sacrements, ont passé ensuite au schisme ou à l'hérésie, puis sont revenus à

1. *De baptismo*, VI, 1.
2. *De baptismo*, IV, 24; cf. I, 2, 18.

l'Église. Si on ne les leur administre pas de nouveau, c'est donc qu'ils ne les avaient pas perdus dans leur désertion; s'ils ne les avaient pas perdus, ils pouvaient donc toujours en exercer les prérogatives, et dès lors il est vrai que le prêtre ou l'évêque dissident baptise validement, confère validement les ordres[1].

Ceci est une première raison; notre auteur en tire une seconde de la doctrine du caractère. On ne réitère pas dans l'Église le baptême et l'ordination : pourquoi? Parce que l'un et l'autre impriment en celui qui les reçoit un caractère indélébile qui persiste même dans le péché et l'hérésie : « Nulla ostenditur causa cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, ius dandi potest amittere[2]. Utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur; illud, cum baptizatur; istud cum ordinatur; ideoque in catholica utrumque non licet iterari[3]. » Ce caractère est comparable à l'empreinte mise sur les monnaies impériales, à la *nota militaris* du soldat, au signe dont on marque les brebis d'un troupeau[4] : c'est une consécration qui ne s'efface pas; et dès lors, la conclusion est la même : le ministre une fois validement ordonné baptise et ordonne lui-même validement, même séparé de l'Église ou se trouvant en état de péché.

Mais le pécheur public ou l'hérétique sont-ils capables cependant de dispenser les dons spirituels que sont les sacrements? Ici saint Augustin, continuant la pensée de saint Optat et enfonçant davantage dans le sujet, touche à la raison dernière de sa thèse. Ces sacrements que confère le ministre indigne ne sont pas

1. *De baptismo*, I, 2.
2. *Ius dandi* (*baptismum*) : saint Augustin désigne souvent ainsi le pouvoir d'ordre.
3. *Contra epist. Parmeniani*, II, 28; cf. *Epist.* CLXXIII, 3; CLXXXV, 23; *De bono coniugali*, 32.
4. *Contra epist. Parmeniani*, II, 29; *Epist.* CLXXIII, 3; CLXXXV, 23.

les siens, mais ceux de Dieu, ceux de l'Église, et son état moral ne fait pas que ce qu'il confère ne soit pas le don de Dieu, le don de l'Église : « Qui autem solo sacramento sacerdos est... quamvis ipse non sit verax, quod dat tamen verum est si non det suum sed Dei[1]. » Ce ministre indigne n'est pas ministre principal du sacrement ; il n'est qu'un instrument dont se sert Jésus-Christ : c'est Jésus-Christ qui, en réalité, baptise par les mains de Pierre, de Paul ou de Judas[2] ; et l'indignité de l'instrument ne saurait paralyser son action. Bref, la validité des rites sacramentels ne dépend pas de l'état moral du ministre humain, de sa foi ou de son état de grâce.

Si leur validité n'en dépend pas, leur efficacité en dépendrait-elle? Il y a ici, dans les réponses de saint Augustin, des nuances à remarquer. Il affirme sans hésiter que tout sacrement reçu dans la vraie Église par un sujet bien disposé produit en lui tout son effet quel que soit l'état de péché et de perversité du ministre qui le confère[3] ; la plus grande sainteté ou indignité du ministre n'influe pas sur l'étendue de la grâce reçue, toujours par cette raison qu'il n'est qu'un instrument entre les mains du Christ : « Illud quod dictum est unum est, nec impar propter impares ministros, sed par et aequale propter *Hic est qui baptizat*[4]. » Saint Augustin maintient cette même réponse dans le cas où un mourant bien disposé reçoit le baptême de la main d'un hérétique, c'est-à-dire en dehors de l'Église : son baptême lui remet ses péchés[5]. Mais notre auteur

1. *Contra litter. Petiliani*, II, 69; *Contra Cresconium*, II, 12.
2. *In Ioann.* tract. V, 7 ; VI, 7.
3. *Contra litter. Petiliani*, I, 3; *Contra epist. Parmeniani*, II, 24, 29; *Sermo* LXXI, 37 ; *De baptismo*, IV, 18.
4. *In Ioann.* tract. VI, 8.
5. *De baptismo*, VI, 7 ; VII, 100.

n'est plus aussi affirmatif lorsque le cas d'extrême nécessité n'existant pas, un catéchumène de bonne foi se fait baptiser dans l'Église schismatique : il le considère comme « blessé, et gravement par le sacrilège du schisme[1] ». L'évêque d'Hippone est ici impressionné par la doctrine de saint Cyprien, doctrine qu'il a faite sienne, sur l'Église organe unique de la sanctification et unique lieu de salut et de rémission des péchés. Le baptême des schismatiques est au fond celui de l'Église, et ainsi le baptême vrai ne se trouve pas que dans l'Église, mais en elle seule il se trouve d'une façon efficace pour le salut : « nec in qua sola (Ecclesia) unus baptismus habetur, sed in qua sola unus baptismus salubriter habetur[2] ».

Cette dernière hésitation de saint Augustin n'empêche pas qu'il ne regarde très nettement dans l'ensemble la validité et l'efficacité des sacrements comme indépendantes des dispositions du ministre qui les confère. En est-il de même des dispositions du sujet qui les reçoit?

Sans aucun doute, en ce qui regarde la validité : « Nihil interest ad baptismi sanctitatem quanto quisque peior id habeat, et quanto peior id tradat; potest tamen tradere separatus, sicut potest habere separatus, sed quam perniciose habere tam perniciose tradere[3]. » Le même principe vaut pour l'ordination[4]. Mais naturellement, l'effet de grâce n'est produit qu'autant que le sujet est bien disposé. Que si le sujet d'abord impénitent ou schismatique se convertit plus tard et rentre dans l'unité, alors le sacrement[5] dont la vertu

1. *De baptismo*, I, 6.
2. *Contra Cresconium*, I, 34. V. ici POURRAT, *op. cit.*, p. 132 et suiv.
3. *De baptismo*, VI, 7; IV, 18.
4. *Contra epist. Parmeniani*, II, 28.
5. N'oublions pas qu'il s'agit toujours, dans la discussion, du baptême et de l'ordre.

avait été en quelque sorte paralysée par ses mauvaises dispositions revivra et donnera ses fruits de salut : « Et ideo si ab illa perversitate correctus et a separatione conversus venerit ad catholicam pacem, sub eodem baptismate quod acceperat eius peccata dimittuntur, propter vinculum charitatis, sub quo baptismate peccata eius tenebantur propter sacrilegium divisionis[1]. »

Est-ce donc que les bonnes dispositions du sujet sont proprement la cause de la production de la grâce dans la réception du sacrement? Le langage même dont se sert saint Augustin écarte cette explication; mais elle est écartée plus radicalement encore par sa doctrine sur l'efficacité du baptême et de l'eucharistie chez les enfants. Ces enfants ne reçoivent pas seulement validement le baptême, ils le reçoivent *salubriter*. Ils n'ont cependant pas même la foi actuelle, mais ils ne lui opposent aucun obstacle positif, et cela suffit : « etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit[2] ». Cette explication est encore écartée par une singulière théorie de notre auteur sur la reviviscence des péchés. Il est tellement préoccupé de sauvegarder l'efficacité objective du baptême et de la rendre indépendante même des dispositions du sujet qu'il ne condamne pas l'hypothèse faite par les donatistes que, en un sujet schismatique ou mal disposé, les péchés seraient d'abord effacés par le baptême, mais pour revivre aussitôt par suite de l'impénitence du baptisé[3].

La grâce conférée dans le sacrement ne vient donc

1. *De baptismo*, VI, 7; I, 18; V, 9; *Contra epist. Parmeniani*, II, 28.
2. *Epist.* XCVIII, 10. *Non obicem opponere,* c'est le mot qui sera consacré plus tard pour désigner les dispositions suffisantes du sujet.
3. *De baptismo*, I, 19, 20; III, 18; V, 9.

pas des dispositions du sujet : celles-ci sont une condition *sine qua non* de son obtention, elles n'en sont pas la cause méritoire ou productrice. Comme cette grâce ne vient pas davantage du ministre, il semble que la conséquence soit qu'elle vient du rite lui-même, du sacrement. Oui, sans doute, en ce sens que la position du rite, dans les conditions voulues, entraîne toujours la collation de la grâce; mais non en ce sens que le rite lui-même soit la cause de la grâce. Saint Augustin ne pousse pas ses déductions aussi loin. N'oublions pas que pour lui, le ministre n'est que l'instrument de Jésus-Christ qui agit par ses mains. La collation du sacrement est donc un acte de Jésus-Christ, et le sacrement lui-même, le rite sensible, un signe sous lequel le Christ glorieux, mais vivant toujours dans l'Église, cache son action sanctificatrice : *Hic est qui baptizat*[1]. Le sacrement est encore une enveloppe extérieure qui couvre l'opération intime du Saint-Esprit : « Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae[2]. » On peut le comparer à la parole du prédicateur servant de véhicule à l'action de Dieu dans les âmes[3]. Dans ces conceptions, le rôle du rite est de symboliser, de signifier extérieurement l'effet de grâce directement produit par le Saint-Esprit ou par Jésus-Christ plutôt que d'en être proprement la cause.

Reste enfin la question de l'intention du ministre et du sujet requise pour la validité du sacrement. La solution en devenait embarrassante dans certains cas mentionnés par saint Augustin à la fin de son traité

1. *Epist.* LXXXIX, 5.
2. *Epist.* XCVIII, 2; *Contra epist. Parmeniani*, II, 23; *De baptismo*, V, 29.
3. *In Ioann.* tract. LVII, 3.

De baptismo (VII, 101, 102). On se demandait ce qu'il fallait penser du baptême reçu d'une façon fictive et purement extérieure, soit que le sujet eût voulu tromper les assistants, soit qu'il s'agît uniquement d'une comédie (utrum fallens, sicut in Ecclesia, vel in ea quae putatur Ecclesia; an iocans, sicut in mimo); ce qu'il fallait penser aussi du baptême conféré par un ministre qui n'a pas l'intention de vraiment le donner, soit que le sujet n'ait pas non plus l'intention de le recevoir, soit dans le cas où l'acteur, subitement converti, voudrait sincèrement le recevoir de l'autre acteur qui le lui donne en se jouant. A toutes ces difficultés, saint Augustin répond que l'Église n'a pas donné de solution. Que si on exige son avis particulier, le voici : 1° : « Nequaquam dubitarem habere eos baptismum qui ubicumque, et a quibuscumque, illud verbis evangelicis consecratum, sine sua simulatione, et cum aliqua fide accepissent » (102). L'intention du ministre n'est donc pas requise pour la validité du baptême ni dans l'Église, ni chez les hérétiques. 2° : « Sicut iam praeteritis maiorum statutis, non dubito etiam illos habere baptismum, qui quamvis fallaciter id accipiant, in Ecclesia tamen accipiunt, vel ubi putatur esse Ecclesia, ab eis in quorum societate id accipitur » (102). L'intention du sujet n'est donc pas requise non plus pour sa validité, quand le baptême est reçu dans une communauté chrétienne. 3° : Que si la chose se passait en dehors de toute Église « totum ludicre et mimice et iculariter », il faudrait demander à Dieu une révélation pour savoir si l'on doit, oui ou non, accepter un pareil baptême (102).

On s'est étendu un peu longuement sur les principes généraux relatifs aux sacrements répandus dans les écrits de saint Augustin, parce qu'ils constituent la

première ébauche de la synthèse sacramentaire réalisée par le moyen âge. Il est temps d'en venir aux sacrements en particulier.

Sur le baptême, l'évêque d'Hippone a écrit deux traités de polémique contre les donatistes, le *De baptismo*, en sept livres, et le *De unico baptismo contra Petilianum*, respectivement de 400 et 410.

Le baptême est le sacrement qui donne la vraie foi, le sacrement de la régénération (*sacramentum nativitatis*; *vulva matris aqua baptismatis*)[1], symbolisé par l'eau sortie du côté ouvert de Jésus en croix[2]. On le confère avec de l'eau préalablement bénite et la formule *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*[3].

Ses effets sont de remettre tous les péchés « omnia peccata... *prorsus omnia*[4] ». Il remet en particulier le péché originel[5] : aussi l'enfant baptisé qui meurt avant l'âge de raison échappe-t-il à la condamnation commune portée contre l'humanité[6]. Quant à la concupiscence, le baptême n'en délivre pas, mais il lui enlève sa culpabilité, son *reatus*, et jette dans l'âme le principe de sa disparition au jour de la résurrection[7]. De plus, il est la condition pour les chrétiens de la rémission des péchés qu'ils commettront dans la suite de leur vie, et de la valeur de leurs prières et de leurs aumônes pour les effacer[8]. Tout ceci cependant ne représente que le côté en quelque sorte négatif de l'efficacité baptismale. Positivement, le baptême com-

1. *De baptismo*, IV, 22, 23; *Sermo* CXIX, 4; *In epist. Ioann.* tract. V, 6.
2. *In Ioann.* tract. CXX, 2.
3. *Contra Cresconium*, IV, 15; *Sermo* CXLIX, 10.
4. *Sermo* V, 2; LVI, 12; *Contra duas epist. pelagianorum*, III, 5; etc.
5. *Contra duas epist. pelag.*, III, 5.
6. *Epist.* XCVIII, 10.
7. *De nuptiis et concupisc.*. I, 29; *Contra duas epist. pelag.*, III, 5 cf. *De gratia Christi et de pecc. origin.*, II, 44.
8. *De nupt. et concup.*, I, 38.

munique à celui qui le reçoit l'esprit de foi et de charité, une vie nouvelle[1]; il lui imprime un caractère[2]. L'enfant est incorporé à Jésus-Christ[3]. Le corps même du baptisé est sanctifié et reçoit les arrhes de l'incorruptibilité future[4]. Sans le baptême, on ne saurait participer aux autres sacrements et notamment à l'eucharistie[5].

On admettait longtemps avant saint Augustin que tout chrétien, même hérétique, pouvait baptiser, et l'on a vu ce qu'il pensait lui-même de la valeur du baptême des dissidents. Mais un infidèle pouvait-il validement conférer le baptême? Notre docteur voudrait avoir sur cette question la décision d'un concile général : il incline cependant à la résoudre par l'affirmative, pourvu, bien entendu, que le rite soit intégralement appliqué[6].

Il regardait comme une tradition des apôtres et de Jésus-Christ l'usage de l'Église de baptiser les enfants nouveau-nés, et il en concluait, ainsi qu'on le dira plus tard, l'existence en ces enfants du péché originel, puisqu'ils sont baptisés pour la rémission des péchés et pour leur rédemption[7]. Les pélagiens objectaient en vain à cela que le baptême n'avait dans les enfants aucun effet médicinal et qu'il leur donnait droit seulement à l'entrée dans « le royaume des cieux »; le saint docteur leur répondait que, dans le baptême, les enfants étaient pénitents *habitu*, et que sans lui ils ne pouvaient être sauvés[8]. Cette nécessité du baptême

1. *Retract.* I, 13, 5.
2. V. plus haut, p. 402.
3. *De peccator. meritis et remiss.*, I, 10; *Sermo* CLXXIV, 9.
4. *Contra Iulianum*, VI, 40.
5. *De peccat. merit. et remiss.*, I, 26; *De baptismo,* II, 19.
6. *Contra epist. Parmeniani*, II, 30; *De baptismo*, VII, 101.
7. *De peccator. merit et remiss.*, I, 39.
8. *De peccat. merit. et remiss.*, I, 23-25.

pour le salut est d'ailleurs générale : par lui, on meurt au péché quel que soit son âge, et les plus parfaits mêmes qui ne l'auraient pas reçu, s'il s'en trouve, sont tenus de s'y soumettre[1]. Il peut cependant être suppléé par le martyre ou encore par la foi et la conversion du cœur (*fidem, conversionemque cordis*) si le temps manque pour s'en approcher[2].

Quant à l'intention et aux dispositions requises dans le sujet du baptême, l'évêque d'Hippone incline, en cas de doute et de nécessité, vers le parti miséricordieux. Ainsi, encore qu'il ne blâme point l'autre manière de faire, il est d'avis que l'on baptise, en danger de mort, le catéchumène qui ne peut ni manifester sa volonté, ni professer lui-même sa foi : « Multo satius est nolenti dare quam volenti negare[3]. » Bien plus, il est d'avis de baptiser, dans les mêmes circonstances, le catéchumène engagé dans un commerce adultère, puisqu'on peut présumer qu'il avait l'intention de s'en retirer au moins au dernier moment, et de recevoir le sacrement. Et il ajoute : « Quae autem baptismatis eadem reconciliationis est causa, si forte paenitentem finiendae vitae periculum praeoccupaverit[4]. »

Immédiatement après le baptême, se donnait régulièrement la confirmation. Saint Augustin la mentionne plusieurs fois, et la met en rapport avec ce qui est raconté au livre des Actes, VIII, 15-17[5]. Il lui attribue comme matière l'imposition de la main, à laquelle s'ajoutait peut-être un signe de croix tracé sur le

1. *De peccat. merit. et remiss.*, I, 23; *Enchiridion*, XLII, XLIII; *De baptismo*, IV, 29.
2. *De baptismo*, IV, 29; *Contra litt. Petiliani*, II, 52.
3. *De coniug. adulter.*, I, 33.
4. *De coni. adult.*, I, 35.
5. *De trinit.*, XV, 46.

front[1]. Son effet est de donner le Saint-Esprit[2]. Or le Saint-Esprit est amour. D'où il suit, d'une part, que les schismatiques, qui n'ont pas la charité, peuvent bien donner le matériel du sacrement, mais non pas le Saint-Esprit qu'il contient; et, d'autre part, que le meilleur moyen pour les fidèles de savoir s'ils ont reçu le Saint-Esprit est de se demander s'ils aiment leurs frères : « Ergo si vis nosse quia accepisti Spiritum sanctum, interroga cor tuum, ne forte sacramentum habeas et virtutem sacramenti non habeas[3] ». Là même saint Augustin affirme enfin de ce sacrement qu'on le donne aux enfants, et, comme on le voit, qu'il est valide, reçu dans le schisme ou avec de mauvaises dispositions, bien qu'il ne soit pas alors fructueux. Il semble bien par là lui attribuer la production d'un caractère[4].

§ 9. — L'eucharistie[5].

La doctrine eucharistique de saint Augustin est une des plus difficiles à bien préciser. Ceci tient à la na-

1. *De baptismo*, III, 21. Voir GALTIER, *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 359-368.

2. *In epist. Ioann.* tract. III. 5. 12 ; VI. 10 ; *De trinit.* XV, 46.

3. *In epist. Ioann.* tract. VI, 10 ; *De baptismo*, III, 21.

4. *Contra litt. Petiliani*, II, 239. On remarquera que saint Augustin distingue nettement la confirmation, qui comportait l'imposition de la main de l'évêque, de la cérémonie par laquelle on réconciliait les hérétiques et qui n'était qu'une imposition des mains. Celle-ci n'était, à son avis, que *oratio super hominem* et pouvait se réitérer (*De baptismo*, III, 21 ; V, 33).

5. Travaux : P. SCHANZ, *Die Lehre des hl. Augustin über die Eucharistie*, dans *Tübing. theolog. Quartalschrift*, 1896. E. TARCHIER, *Le sacrement de l'Eucharistie d'après saint Augustin*, Lyon, 1904. M. BLEIN, *Le sacrifice de l'Eucharistie d'après saint Augustin*, Lyon, 1906. O. BLANK, *Die Lehre des hl. Augustin vom Sacramente der Eucharistie*, Paderborn, 1907. P. BATIFFOL. *Études d'histoire et de théol. positive*, 2e série, *L'Eucharistie*, 3e édit., Paris, 1906. K. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*. Paderborn, 1908.

ture même du mystère, réalité corporelle, invisible pourtant et existant à la manière des esprits, — au génie de l'évêque d'Hippone incliné aux explications allégoriques et passant, avec une rapidité qui parfois déconcerte, du signe à la chose signifiée, du fait concret aux enseignements qu'il suggère, de la cause aux effets qu'elle produit et réciproquement, — aux circonstances enfin dans lesquelles il a parlé ou écrit, et notamment à cette loi du secret à laquelle il fait si souvent allusion[1]. Tout cela a contribué à faire naître sur sa pensée intime des obscurités et des doutes qu'il faut essayer d'éclaircir.

La première question qui sollicite notre examen est naturellement celle de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Qu'en a pensé saint Augustin?

Les textes ne manquent pas qui semblent faire de lui un pur symboliste, ou du moins un précurseur de Calvin, n'accordant au Sauveur dans le pain et le vin qu'une présence « en vertu ». C'est ainsi qu'expliquant pourquoi le baptême est quelquefois appelé *fides*, il remarque que les signes ou sacrements reçoivent souvent, par antonomase, le nom des réalités qu'ils signifient, et il ajoute : « Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est[2]. » Et encore à propos du sang qui est la figure et le signe de l'âme : « Non enim Dominus dubitavit dicere : *Hoc est corpus meum*, cum signum daret corporis sui[3]. » Et encore :

1. Par exemple *In Ioann.* tract. XI, 3, 4; *Sermo* IV, 31; V, 7; CCCVII, 3; etc.
2. *Epist.* XCVIII, 9.
3. *Contra Adimantum*, XII, 3.

« Convivium in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit[1]. »

Par une conception analogue, ajoute-t-on, manger le corps et boire le sang de Jésus-Christ sont, pour saint Augustin, des expressions symboliques qui signifient s'unir à Jésus-Christ par la foi, par le souvenir, rester et demeurer en lui, ou dans l'unité de l'Église. Ou bien encore, d'après la doctrine augustinienne, on mange sans doute et on boit réellement et matériellement les éléments consacrés, mais on ne reçoit Jésus-Christ qu'ils symbolisent ou dont ils contiennent la vertu que par la foi, par le cœur, d'une façon purement spirituelle. Et voici des textes :

Si praeceptiva locutio est aut flagitium aut facinus vetans, aut utilitatem aut beneficentiam iubens, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur iubere, aut utilitatem aut beneficentiam vetare, figurata est. *Nisi manducaveritis*, inquit, *carnem filii hominis, et sanguinem biberitis, non habebitis vitam in vobis*. Facinus vel flagitium videtur iubere : figura est ergo, praecipiens passioni dominicae communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit[2]. — Qui ergo est in eius corporis unitate, id est in christianorum compage membrorum... ipse vere dicendus est manducare corpus Christi, et bibere sanguinem Christi[3].

Les *tractatus* XXVI et XXVII *in Ioannem*, qui présentent d'ailleurs des vues difficiles à démêler, sont tout pleins de celle-ci : « Hunc itaque cibum et potum societatem vult intellegi corporis et membrorum suorum[4]. » — « Hoc est ergo manducare illam escam, et illum bibere potum in Christo manere, et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo,

1. *Enarr. in psalm.* III, 1.
2. *De doctrina christiana*, III, 24.
3. *De civit Dei*, XXI, 25, 2, 3, 4; *Sermo* CCLXXII.
4. *In Ioann.* tract. XXVI, 15.

et in quo non manet Christus procul dubio nec manducat carnem eius, nec bibit eius sanguinem, sed magis tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit[1]. »

Mais ces textes disent-ils bien ce qu'on prétend, et sont-ils une preuve que saint Augustin est un symboliste, qu'il exclue la présence réelle? En aucune façon. Dans les premiers passages, le saint docteur prend le mot *sacramentum* au sens strict qu'il lui donne souvent, au sens de l'élément matériel qui s'oppose à *res* ou *virtus sacramenti :* « Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti[2] ». Ce mot désigne le pain et le vin. Mais ce pain et ce vin sont précisément le signe, la figure du corps et du sang de Jésus-Christ : le langage de notre auteur est ici conforme à celui de saint Jérôme, à celui du canon donné par le *De sacramentis*, comme à celui de saint Cyrille de Jérusalem et de saint Grégoire de Nazianze. D'autre part, dans le *De doctrina christiana*, III, 24, saint Augustin n'a pas l'intention d'écrire un commentaire approfondi du *Nisi manducaveritis :* il le fera ailleurs : il écarte simplement l'idée capharnaïte d'un repas sanglant, et signale d'un mot le caractère commémoratif de l'eucharistie. Et il est évident enfin que dans les passages du *De civitate Dei* et des *Tractatus in Ioannem,* l'évêque d'Hippone a en vue une réception fructueuse (*vere* dicendus est) du corps et du sang de Jésus-Christ. Celui-là n'y participe pas vraiment qui n'en perçoit pas le fruit, à savoir la grâce d'union avec Jésus-Christ et avec ses frères, qui ne reste pas dans l'unité de l'Église. N'oublions pas que pour les Africains, l'eucharistie est le

1. *In Ioann.* tract. XXVI, 18. Il y a dans le texte imprimé des interpolations mises entre crochets que je n'ai pas reproduites. Et voyez *tract.* XXVI, 13; XXVII, 1, 3, 6, 11.
2. *In Ioann.* tract. XXVI, 11.

grand symbole de cette unité et qu'il n'y a rien qui en rende plus indigne que le schisme.

Or, en regard de ces textes — auxquels nous aurons l'occasion d'en ajouter quelques autres — il est aisé d'opposer bon nombre de passages de notre auteur, d'où se dégage avec netteté une doctrine réaliste dans son fond, mais trahissant d'ailleurs le souci de mettre bien en relief le fruit spirituel que le communiant doit retirer de la divine réalité qu'il reçoit.

Saint Augustin remarque d'abord que le pain et le vin eucharistiques ne sont pas naturellement un aliment mystique et un sacrement de religion : ils le deviennent par une consécration, une bénédiction, une sanctification : « Noster autem panis et calix, non quilibet... sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur[1]. » — « Non omnis panis sed accipiens benedictionem Christi fit panis Christi[2]. » Il faut l'opération du Saint-Esprit pour faire des éléments humains un si grand sacrement : « Cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tantum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei[3]. »

Quel est l'effet de cette consécration et sanctification? Le voici : « Panis ille quem vidistis in altari sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi[4]. » Les yeux du corps voient dans les éléments consacrés le pain et le calice du vin, la foi y saisit le corps et le sang du Christ : « Quod ergo videtis panis est et calix; quod vobis etiam oculi vestri renuntiant : quod autem fides vestra postulat in-

1. *Contra Faustum*, XX, 13.
2. *Sermo* CCXXXIV, 2.
3. *De trinit.*, III, 10.
4. *Sermo* CCXXVII.

struenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi[1]. » Aux deux endroits, il est vrai, le saint docteur explique ensuite aux nouveaux baptisés que ce corps de Jésus-Christ est l'Église dont ils sont les membres et dont ils ne doivent point se séparer; mais cette moralité tirée du mystère ne diminue pas la force des déclarations précédentes. L'évêque d'Hippone les corrobore en remarquant que cette chair que Jésus-Christ nous donne à manger est celle qu'il a reçue de Marie, dans laquelle il a vécu, et qu'on ne la mange qu'après l'avoir adorée[2]; que nous recevons « fideli corde, atque ore » la chair à manger et le sang à boire du Christ « quamvis horribilius videatur humanam carnem manducare quam perimere et humanum sanguinem potare quam fundere[3] »; que si l'on dit aux enfants de qui est le corps et le sang ce qu'ils ont vu sur l'autel, « nihil aliud credent, nisi omnino in illa specie Dominum oculis apparuisse mortalium, et de latere tali percusso liquorem illum omnino fluxisse[4] »; que le chrétien enfin doit savoir ce qu'il mange, ce qu'il boit dans l'acte liturgique « ou plutôt *qui* il mange, *qui* il boit » (*quem manduces, quem bibas*), et s'abstenir, en

1. *Sermo* CCLXXII.
2. « Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem illam carnem manducat nisi prius adoraverit, inventum est quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini » (*Enarr. in psalm.* XCVIII, 9; cf. *In Ioann.* tract. XXVII, 5; Saint Ambroise, *De Spiritu Sancto*, III, 79). Quant aux paroles que saint Augustin, au même endroit, met dans la bouche de Notre-Seigneur : « Spiritualiter intellegite quod locutus sum : non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent, etc. », elles ne vont pas à nier la réalité du corps et du sang divins dans l'eucharistie, mais à repousser la façon matérielle et grossière dont les capharnaïtes avaient compris les promesses de Jésus : « Acceperunt illud stulte, carnaliter illud cogitaverunt, etc. »
3. *Contra adversar. legis et prophet.*, II, 34; *Epist.* LIV, 8.
4. *De trinit.*, III, 21.

conséquence, de la fornication[1]. De là, l'interprétation donnée par notre auteur du passage du psaume : *Et ferebatur in manibus suis.* On ne voit pas comment ces paroles conviennent à David; mais elles conviennent au Christ : « Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum, ait : *Hoc est corpus meum.* Ferebat enim illud corpus in manibus suis[2]. »

Deux points de la doctrine eucharistique de saint Augustin établissent enfin péremptoirement son réalisme. C'est d'abord que les méchants et les indignes reçoivent effectivement le corps et le sang de Jésus-Christ, encore qu'ils le reçoivent pour leur condamnation : « Corpus enim Domini et sanguis Domini nihilominus erat etiam illis quibus dicebat apostolus : *Qui manducat indigne iudicium sibi manducat et bibit*[3]. » C'est ensuite que notre docteur enseigne que l'eucharistie est nécessaire et profitable aux petits enfants : « Infantes sunt, sed mensae eius participes fiunt, ut habeant in se vitam[4]. »

De l'opération par laquelle les éléments consacrés deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ, saint Augustin n'a rien dit de précis[5] : « Accipiens benedictionem *fit* panis Christi — *fit* nobis non nascitur » ; le Saint-Esprit opère invisiblement : c'est tout. Point de théorie non plus dans notre auteur sur ce que devient

1. *Sermo* IX, 14.
2. *Enarr. in psalm.* XXXIII, sermo I, 10; le sermo II, 2 sur le même psaume reproduit ce passage avec la variante : « et ipse se portabat *quodam modo* cum diceret *Hoc est corpus meum* ». Ce *quodam modo* peut s'expliquer de bien des façons sans intéresser la présence réelle.
3. *De baptismo,* V, 9; *Sermo* LXXI, 17.
4. *Sermo* CLXXIV, 7; *Contra duas epist. pelagian.*, II, 7; *De peccator. merit. et remiss.*, I, 34; *Epist.* CLXXXVI, 28; CCXVII, 16.
5. Saint Augustin n'indique pas non plus de façon claire et décisive les paroles qui, selon lui, opéraient le changement eucharistique. V. Tarchier, *op. cit.*, p. 100 et suiv.

par la consécration la substance du pain et du vin. Un autre problème attirait davantage son attention, qui semble l'avoir constamment préoccupé, le problème de savoir comment le corps du Christ, corps réel, est présent dans l'eucharistie dans des conditions qui ne sont plus celles d'un corps matériel et étendu. Il croit en avoir trouvé la solution dans le texte de saint Jean : « Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam. » La chair de Jésus-Christ, mangée dans son état naturel, ne nous aurait servi de rien, car c'eût été une chair morte, et du reste cette manducation était impossible. Si elle nous sert, c'est qu'elle est la chair vivante de la vie glorieuse du Christ, pénétrée et spiritualisée elle-même par l'Esprit qu'est le Verbe et qui l'a transfigurée. Vivante, elle donne la vie par l'Esprit qui la vivifie : spiritualisée, elle atteint l'esprit, l'âme pourvu qu'on la reçoive non seulement extérieurement mais en esprit.

Non prodest quidquam, sed quomodo illi intellexerunt : carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur... Caro non prodest quidquam, sed sola caro; accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimum [1]. — Manducent ergo qui manducant et bibant qui bibunt; esuriant et sitiant; vitam manducent, vitam bibant. Illud manducare, refici est; sed sic reficeris, ut non deficiat unde reficeris. Illud bibere quid est nisi vivere? Manduca vitam, bibe vitam : habebis vitam, et integra est vita. Tunc autem hoc erit, id est, vita unicuique erit corpus et sanguis Christi, si quod in sacramento visibiliter sumitur in ipsa veritate spiritaliter manducetur, spiritaliter bibatur. Audivimus enim ipsum Dominum dicentem : *Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam* [2].

On voit assez par ce dernier passage que la vie spirituelle, la vie divine est donnée par saint Augustin

1. *In Ioann.* tract. XXVII, 5.
2. *Sermo* CXXXI, 1.

comme le fruit principal de l'eucharistie, vie qui n'est autre chose que l'union au Christ, et qui se traduit par l'union fraternelle, comme on l'a noté ailleurs.

Mais pour y participer, pour manger utilement ce pain céleste, il faut être innocent ou du moins n'avoir point de péché grave : « Videte ergo, fratres, panem caelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate. Peccata etsi sunt quotidiana vel non sint mortifera[1]. »

Le saint docteur n'a pas voulu se prononcer sur la question de savoir s'il convenait de communier quotidiennement[2]. En revanche, on sait qu'il regardait la réception de l'eucharistie comme nécessaire à tous et même aux enfants pour le salut, d'après le texte : *Nisi manducaveritis carnem filii hominis... non habebitis vitam in vobis :* « Si ergo, ut tot et tanta divina testimonia concinunt, nec salus nec vita aeterna sine baptismo et corpore Domini cuiquam speranda est, frustra sine his promittitur parvulis[3]. » Il a été entraîné ici hors des bornes par l'ardeur de la lutte contre les pélagiens, et par un parallèle outré entre la formule évangélique qui prescrit la réception du baptême et celle qui prescrit la réception de l'eucharistie.

Comme il a traité de l'eucharistie sacrement, notre auteur s'est occupé aussi — bien qu'assez superficiellement — de l'eucharistie sacrifice. Le sacrifice, dans sa notion très générale, est toute œuvre qui nous rapproche de Dieu et nous unit à lui : ainsi l'homme qui se consacre à Dieu en mourant au monde peut être dit

1. *In Ioann.* tract. XXVI, 11.
2. *Epist.* LIV, 4.
3. *De peccator. merit. et remiss.*, I, 34, 26-28; *Contra duas epist. pelag.*, II, 7; *Epist.* CLXXXVI, 28; CCXVII, 16; *De praedestin. sanctor.*, 25.

un sacrifice. A plus forte raison, l'Église offerte à Dieu par son grand prêtre Jésus-Christ est, en ce sens, un sacrifice. Elle est offerte, étant d'une certaine manière ce qu'elle offre : « demonstratur quod in ea re quam offert, ipsa offeratur ». Qu'offre-t-elle donc? Saint Augustin nous le dit : le sacrement de l'autel connu des fidèles[1]. C'est là le vrai sacrifice (*sacrificium verum*) figuré par ceux de l'Ancienne Loi maintenant disparus[2].

Ce sacrifice cependant n'est pas absolu, il est relatif et commémoratif de celui de la croix, car il n'y a au fond qu'un seul sacrifice : « Huius sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur[3]. » Jésus-Christ, qui a été prêtre et victime au Calvaire, l'est aussi à l'autel : « Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium[4]. »

Le sacrifice eucharistique étant un acte de lâtrie n'est offert ni aux saints, ni aux anges, mais à Dieu seul : « Quod offertur, offertur Deo qui martyres coronavit[5]. » On ne doit pas l'offrir pour les non-baptisés[6], mais bien pour les fidèles défunts[7].

1. *De civit. Dei*, X, 5.
2. *Enarr. in psalm* XXXIX, 12; *De civit. Dei*, X, 20.
3. *Contra Faustum*, XX, 21; VI, 5.
4. *De civit. Dei*, X, 20; XVII, 20, 2; *Enarr. in psalm.* CXLIX, 6.
5. *Contra Faustum*, XX, 21.
6. *De anima*, I, 10.
7. *Confession.*, IX, 27, 32, 36, 37; *Sermo* CLXXII, 2.

§ 10. — La pénitence, l'ordre, le mariage[1].

On a sur la pénitence un sermon entier de saint Augustin, le CCCLII^e ; mais il en a parlé ailleurs, et l'on peut reconstituer à peu près sa doctrine sur ce sujet[2].

L'évêque d'Hippone distingue trois sortes de pénitence : celle qui se fait avant le baptême, celle qui doit se faire tous les jours pour les péchés légers et quotidiens (*venialia, levia*), celle enfin qui doit se faire après les fautes mortelles, graves (*lethalia, gravia*), qui vont contre le décalogue, et dont saint Paul dit que ceux qui les commettent n'entreront point dans le royaume des cieux[3]. C'est de cette dernière qu'il s'agit ici.

Quels actes comporte-t-elle?

Le premier est évidemment dans le pénitent un acte de repentir : cette douleur du péché commis est la condition du pardon[4].

En second lieu, le pénitent doit avouer ses fautes à ceux qui gouvernent l'Église, pour en recevoir la détermination de sa pénitence. Le saint docteur parle en général de la confession des péchés, sans dire à qui elle doit se faire, dans ses commentaires sur les psaumes LXVI, 6 et XCIV, 4 et dans le *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, qu. XXVI. D'autre part, il suppose dans son sermon LXXXII, 11, que l'évêque connaît des crimes secrets que le monde ignore; et enfin il ajoute dans l'*Enchiridion*, LXV, que « recte constituuntur ab iis

1. Travaux : P. SCHANZ, *Die Lehre des hl. Augustinus über das hl. Sakrament des Busse*, dans *Tübing. theolog. Quartalschrift*, 1895. A. KIRSCH, *Zur Geschichte der Katholischen Beichte*, Würzburg, 1902.

2. On observera que le sermon CCCLI, qui traite aussi de la pénitence, est d'une authenticité douteuse.

3. *Sermo* CCCLII, 2 suiv.; *De symbolo ad catechum.*, 15; *Enchiridion*, LXIX; *De fide et operibus*, 48.

4. *Enarr. in psalm.* CXLVI, 6; LXVII, 31.

qui Ecclesiae praesunt tempora paenitentiae ». Tout ceci indique évidemment un aveu et un aveu secret fait à l'évêque.

La pénitence prescrite variera suivant la nature et la gravité des fautes commises. Saint Augustin en distingue deux degrés, l'une plus douce qui se fait « quibusdam correptionum medicamentis », lorsque les fautes sont secrètes et qu'il s'agit seulement du salut du pécheur, l'autre publique *luctuosa*, *lamentabilis*, *gravior*, qui éloigne ostensiblement de l'eucharistie, quand les fautes sont connues et scandaleuses (*ita gravia*)[1]. Quelquefois même l'Eglise excommunie solennellement le coupable; mais notre auteur constate à ce point de vue un fléchissement de la discipline. Les pécheurs scandaleux sont si nombreux et le sentiment du péché est tellement affaibli, que l'Église ferme les yeux de peur d'un plus grand mal[2].

La confession et l'accomplissement de la pénitence sont déjà pour le pénitent la résurrection spirituelle : c'est Lazare sortant du tombeau : « Qui confitetur foras prodit. Foras prodire non posset, nisi viveret : vivere non posset nisi resuscitatus esset[3]. » — « Elevatus est Lazarus, processit de tumulo et ligatus erat sicut sunt homines in confessione peccati agentes paenitentiam. Jam processerunt a morte : nam non confiterentur nisi procederent. Ipsum confiteri ab occulto et a tenebroso procedere est[4]. » Toutefois il est encore lié : il faut que l'Eglise le délie pour lui permettre de marcher : « Sed parum adhuc ligatus est (peccator)... Praeter hanc Ecclesiam nihil solvitur[5] »;

1. *De fide et operibus*, 48; *Sermo* LXXXII, 11.
2. *Enchiridion*, LXXX; *Brevic. collat.*, III, 16; *Contra litter. Petiliani*, III, 44.
3. *Sermo* LXVII, 2, 3.
4. *Sermo* CCCLII, 8.
5. *Sermo* CCXCV, 2; CCCLII, 8; *Epist.* LXXXVIII, 8; CCXXVIII, 8.

car elle a reçu précisément de Jésus-Christ en saint Pierre le pouvoir des clefs pour lier ou remettre les péchés [1]. Saint Augustin croit donc que la vie spirituelle est rendue au pécheur avant même l'absolution de l'évêque, car rendre la vie appartient « ad propriam maiestatem Dei suscitantis [2] »; mais il regarde aussi comme nécessaire l'intervention de l'Église, intervention qui délie réellement le pécheur. Cette théorie présente évidemment une certaine confusion.

La pénitence solennelle ne pouvait se réitérer; toutefois notre auteur enseigne aussi que les relaps pouvaient obtenir de Dieu directement leur pardon [3]. D'autre part, toute réserve avait cessé de son temps, et l'homicide était pardonné, comme l'adultère, comme l'hérésie et l'apostasie : « In quibuscumque peccatis non perdit viscera pia mater Ecclesia [4]. » Un seul péché restait irrémissible, le blasphème contre le Saint-Esprit, c'est-à-dire, suivant l'explication du saint docteur, l'impénitence même et le refus d'entrer dans la vraie Église [5].

C'est presque exclusivement dans sa controverse avec les donatistes que saint Augustin a traité du sacrement de l'ordre, et l'on a déjà eu l'occasion plus haut de résumer pour une bonne part ce qu'il en a dit. L'ordre, sacrement comme le baptême, comme lui valide même conféré par un indigne ou un hérétique, comme lui imprimant un caractère, ne doit point dès lors être réitéré (*ordinationis ecclesiae signaculum* [6]).

1. *In Ioann.* tract. CXXIV, 5.
2. *Sermo* XCVIII, 6.
3. *Epist.* CLIII, 7.
4. *Sermo* CCCLII, 9, 8; LXXI, 7, 37.
5. *Sermo* LXXI, 5 et suiv., 21-23.
6. *De bono coniugali*, 21; *Contra epist. Parmeniani*, II, 28; *De baptismo*, I, 2.

Les autres détails sur le mode de collation de l'ordination et sur les divers degrés de la hiérarchie sont conformes à ce que nous savons qu'était la discipline au commencement du ve siècle, et n'ont pas besoin d'être relevés. Saint Augustin remarque seulement que, d'une certaine façon et conformément à ce que dit l'Apocalypse (xx, 6), tous les chrétiens sont prêtres : « omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis (Christi) » ; le nom de prêtres toutefois convient spécialement aux prêtres proprement dits et aux évêques. Eux seuls peuvent offrir le sacrifice [1].

A considérer le mariage comme l'union naturelle de l'homme et de la femme, saint Augustin a dû s'en occuper contre deux sortes d'adversaires. Contre les manichéens, qui, s'ils permettaient à leurs « auditeurs » de se marier, regardaient cependant comme un mal la procréation des enfants [2]; et contre les pélagiens qui, en considération du but du mariage, déclaraient être un bien les mouvements de la concupiscence qui accompagne l'union des sexes [3].

L'évêque d'Hippone pose d'abord le principe de la supériorité de la continence sur le mariage et la chasteté conjugale [4]. Il explique que les rapports sexuels effectifs ne sont pas essentiels au mariage, et que celui-ci peut exister même avec la promesse formelle de continence réciproque, comme il est arrivé pour la sainte Vierge et saint Joseph [5]. Mais d'ailleurs il proclame que le mariage est bon : « aliquid boni esse coniugium masculi et feminae [6] ».

1. *De civit. Dei*, XX, 10; *Sermo* CXXXVII, 8.
2. *De moribus Eccl. catholicae*, II, 65.
3. *De nuptiis et concupisc.*, I, 8.
4. *De bono coniug.*, 27-31; *De sancta virginit.*, 1.
5. *De nupt. et concup.*, I, 12.
6. *De bono coniug.*, 3.

D'où vient au mariage cette bonté naturelle? De son but et de ses résultats.

Son premier but est la génération des enfants, et c'est le seul qui légitime complètement l'union des sexes. Le second est l'aide que se procurent mutuellement l'homme et la femme, même quand le premier but ne peut plus être atteint : « propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem ». D'autre part, il résulte du mariage un certain calme, une certaine gravité introduite dans les rapports conjugaux par la pensée de la paternité : « Intercedit enim quaedam gravitas fervidae voluptatis, cum in eo quod sibi vir et mulier adhaerescunt, pater et mater esse meditantur. » Et quatrième avantage enfin, la foi que se gardent les conjoints et qui limite l'incontinence[1].

Sur ces divers points saint Augustin se pose certaines questions dont plusieurs se rapportent plutôt à la morale pratique du mariage qu'à son côté spéculatif et dogmatique. Il faut cependant en signaler quelques-unes. Ainsi le désir d'avoir des enfants paraît à notre auteur si nécessaire pour justifier l'union sexuelle, qu'il se demande si le mariage contracté en dehors de ce désir « propter incontinentiam, solius concubitus causa » peut être appelé mariage; et il répond : Peut-être (*fortasse non absurde*), pourvu que les conjoints ne fassent rien pour éviter la procréation, et aient l'intention de rester unis jusqu'à la mort[2]. En tout cas, l'œuvre de chair même entre époux recherchée pour le plaisir est faute vénielle : saint Augustin n'admet qu'avec de fortes réserves que le mariage soit établi *ad sedandam concupiscentiam* : il s'élève vivement

1. *De bono coniug.*, 3, 4, 6.
2. *De bono coniug.*, 5.

contre ceux qui, sans aller contre ses lois strictes, en font un instrument de volupté [1].

La concupiscence désordonnée qui accompagne l'acte conjugal est donc en soi un mal, et n'est justifiée que par le but de cet acte, la procréation des enfants. Elle est une conséquence du péché originel ; car, dans l'état d'innocence, les deux sexes se seraient unis sans doute pour multiplier le nombre des bienheureux — la mort n'existant pas ; — mais ces rapports auraient eu lieu uniquement sous l'empire de la raison, la volonté restant maîtresse des sens [2].

Le polémique sur le mariage ainsi close contre les manichéens et les pélagiens, saint Augustin traite des deux propriétés qui conviennent à l'union conjugale : l'unité et l'indissolubilité.

L'unité est une conséquence de la fidélité réciproque, de la *fides castitatis* dont les lois de tous les pays font un devoir aux époux [3]. Cette fidélité, si on l'entend complètement, n'exclut pas seulement la polyandrie, qui est *contra bonum prolis* [4] : elle exclut aussi la polygamie. Celle-ci a été permise aux patriarches afin de multiplier les enfants d'Israël ; mais la monogamie est plus conforme à l'institution primitive et au bien du mariage [5]. Aussi est-elle la loi du temps présent, au point que l'Église n'admet pas aux ordres même les bigames successifs ; bien qu'ils n'aient pas commis de faute, ils ont cependant manqué en quelque façon à la loi du sacrement [6].

De l'indissolubilité du mariage saint Augustin fait

1. *De bono coniug.*, 5, 6 ; *De nupt. et concupisc.*, I, 17.
2. *De nupt. et concup.*, I, 9, 24 ; *De Genesi ad litteram*, IX, 6, 8, 14, 16, 18.
3. *De bono coniug.*, 32.
4. *De bono coniug.*, 20 ; *De nup. et concup.*, I, 10.
5. *De nupt. et concupisc.*, I, 10 ; *De bono coniug.*, 20.
6. *De bono coniug.*, 21.

spécialement une propriété du mariage chrétien : elle en constitue le lien sacramentel, *bonum sacramenti*[1]; et c'est en effet parce que le mariage chrétien est un symbole, un signe sensible de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise, que les époux doivent rester unis irrévocablement : « Quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus coniugatis, unde dicit apostolus : *viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam :* huius procul dubio sacramenti res est ut mas et femina connubio copulati quamdiu vivunt inseparabiliter perseverent, nec liceat, excepta causa fornicationis, a coniuge coniugem discedere[2]. » Le mariage ne saurait donc être rompu pour cause de stérilité[3]. Mais pourra-t-on le rompre pour cause d'adultère du conjoint, et se remarier? La question, on le sait, était diversement résolue même en Occident : saint Augustin l'a traitée *ex professo* dans le *De coniugiis adulterinis ad Pollentium*. Il y soutient que, en dehors du cas d'adultère, il n'est pas permis à l'époux d'abandonner son conjoint, et que même alors la partie innocente — que ce soit l'homme ou la femme — ne doit point se remarier (I, 2-5, 7-13; II, 3, 4, 11). Le texte de saint Matthieu, XIX, 9, ne contredit point cette solution (I, 9-12)[4]. Ainsi notre auteur maintient jusqu'au bout l'indissolubilité du mariage. Le mariage, pensait-il, imprime, comme le baptême, une sorte de caractère : la différence entre eux est que Dieu, l'époux à qui l'âme est liée par le baptême, est immortel, tan-

1. *De bono coniug.*, 32; *De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 39.
2. *De nupt. et concup.*, I, 11; cf. *De bono coniug.*, 6, 7, 32; *De fide et operibus*, 10.
3. *De bono coniug.*, 7, 32.
4. Dans le *De fide et operibus*, 35, Augustin dit cependant que la chose est si obscure, que, à son avis, il y a seulement péché véniel à croire qu'il est permis alors de se remarier : « ut, quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur ».

dis que le conjoint à qui l'époux est uni par le mariage peut mourir et rendre à l'autre partie sa liberté : « Ita manet inter viventes quiddam coniugale quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre[1]. » Saint Augustin était très frappé de la rigidité de cette loi : il y voyait une preuve de la haute signification du mariage, en même temps qu'une peine infligée aux passions humaines[2].

L'évêque d'Hippone ne voit qu'un simple conseil dans l'ordre que donne saint Paul à la partie chrétienne de ne pas répudier l'infidèle, si celle-ci veut continuer d'habiter pacifiquement avec la première[3]. D'autre part, il ne regarde pas comme nuls ni même comme illicites les unions entre païens et chrétiens, encore qu'il en déplore l'abus[4]. Les mariages contractés après le vœu de chasteté lui paraissent également valables malgré la faute commise en les contractant[5].

Une dernière question reste à examiner : saint Augustin a-t-il considéré le mariage comme un vrai sacrement? Le mot de *sacrement* revient souvent sous sa plume à propos du mariage, mais presque toujours pour désigner l'indissolubilité ou plutôt le caractère d'indissolubilité de l'union des époux, indissolubilité à laquelle ils se sont implicitement engagés : il y a trois choses qui font la bonté du mariage : *proles, fides, sacramentum*[6]. Ce caractère d'indissolubilité est saint (*sanctitas sacramenti*); il n'existe que dans le mariage chrétien, et c'est par lui, par cette « *res sacramenti* », que ce mariage est la figure de l'union de Jésus-Christ

1. *De nupt. et concupisc.*, I, 11; *De coniug. adulter.*, II, 4; *De bono coniug.*, 32.
2. *De bono coniug.*, 7.
3. *De coniug. adulter.*, I, 14-24.
4. *De fide et operibus*, 35.
5. *De bono viduitatis*, 12.
6. *De bono coniug.*, 32.

et de son Église, qu'il peut être rapproché du baptême et de l'ordre[1]. Nul doute par conséquent que le mariage ne soit pour saint Augustin, au sens large, un sacrement, le *sacramentum nuptiarum*[2]. L'est-il au sens plus étroit? Il est difficile de répondre, car d'un côté, notre auteur n'a parlé nulle part d'une façon un peu explicite du don spirituel, de la grâce liée au contrat matrimonial chrétien, et, d'un autre côté, ce qu'il a en vue généralement, en parlant du mariage, n'est pas le contrat lui-même, le mariage *in fieri,* mais bien l'état conjugal qui en résulte pour les époux.

§ 11. — Eschatologie. Lutte contre l'origénisme[3].

En abordant la question des fins dernières, saint Augustin avait pleine conscience des difficultés et des problèmes que soulevaient en cette matière certains passages de l'Écriture. Ces difficultés avaient embarrassé un saint Jérôme et un saint Ambroise : il les aborda à son tour avec une volonté opiniâtre d'y porter la lumière. Il ne les résolut pas toutes, mais il en réduisit l'importance en en diminuant le nombre, et en mettant hors de conteste, sur ce sujet, les vérités fondamentales qui commandent toute la vie chrétienne.

L'évêque d'Hippone admet qu'immédiatement après la mort, les âmes reçoivent une partie de la récompense ou du châtiment qu'elles ont mérités, récompense et châtiment qui ne sont cependant pas complets, puisque la réunion du corps à l'âme après la résurrection en doit remplir la mesure[4]. Mais, dans cet état, les âmes

1. *De bono coniug.*, 32, 7; *De nupt. et concup.*, I, 11; *De coniug. adulter.*, II, 4.
2. *De bono coniug.*, 21.
3. Travaux : J. Turmel, *L'eschatologie à la fin du IVe siècle* dans la *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, t. V, 1900. A. Frantz, *Die Gebet für die Todten... nach den Schriften des hl. Augustinus*, Nordhausen, 1857.
4. *De Genesi ad litter.*, XII, 68; *Sermo* CCLXXX, 5; CCCXVIII, 5, 6.

justes voient-elles Dieu, sont-elles avec lui? Augustin l'admet assez certainement pour les martyrs; pour les autres il hésite, et l'on trouve chez lui des textes dans les deux sens[1]. C'est qu'il se demande comment l'âme séparée de son corps pourrait être parfaitement heureuse et capable de contempler Dieu.

Il ne veut pas que l'on cherche quand viendra la fin du monde, puisque Notre-Seigneur nous l'a laissé ignorer[2] : il se déclare incapable d'expliquer au sujet de l'antéchrist les paroles de saint Paul (*II Thessalon.*, II, 1-11), surtout les versets 6, 7, et rejette avec dédain la croyance populaire qui identifiait l'antéchrist avec Néron. Il l'identifierait plutôt avec le faux prophète de l'apocalypse, XIX, 20[3].

D'autre part, saint Augustin, qui pendant quelque temps avait admis le millénarisme[4], repoussa plus tard absolument cette erreur, et pour lui enlever son principal appui, s'efforça de présenter dans le livre XX de la *Cité de Dieu,* une explication allégorique de la vision de Patmos. La première résurrection dont parle saint Jean (*Apocal.*, XX, 5) représente la rédemption et l'appel à la vie chrétienne; le règne de Jésus-Christ et de ses saints (*Apoc.*, X, 6), c'est l'Église et son apostolat ici-bas; enfin les mille ans ou bien sont les mille dernières années qui précéderont le jugement, ou bien désignent la durée totale de l'Église terrestre[5].

1. Pour : *Enarr. in psalm.* CXIX, 6; *Confession.*, IX, 3, 6; *De civit. Dei*, XX, 9, 2. Contre : *Enchiridion*, CIX, CX; *De civit. Dei*, XII, 9, 2; XX, 15; *In Ioann.* tract. XXI, 13. Le chapitre CIX de l'*Enchiridion* est clair : « Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret ». Cet habitacle pour les bons est désigné comme le sein d'Abraham, le paradis (*Sermo* CIX, 4; *Enarr. in psalm.* XXXVI, sermo I, 10).

2. *De civit. Dei*, XVIII, 53, 1.

3. *De civit. Dei*, XX, 9, 3; 19, 2; 14.

4. *De civit. Dei*, XX, 7, 1; cf. *Sermo* CCLIX, 2.

5. *De civit. Dei*, XX, 6, 1, 2; 7, 2; 9, 1.

La fin du monde venue amènera la résurrection de la chair. Au temps de saint Augustin, cette vérité provoquait encore les objections des païens. Notre auteur les a rassemblées et s'est efforcé d'y répondre au *De civitate Dei*, xxii, 12-20[1]. Tous ressusciteront, bons et méchants, élus et damnés[2]. Dans quelles conditions? D'abord la chair restera chair et ne deviendra pas esprit; le mot de *corps spirituel* employé par l'apôtre veut dire seulement que le corps sera alors affranchi des appétits et besoins grossiers et régi entièrement par l'esprit : « Erit ergo spiritui subdita caro spiritualis, sed tamen caro, non spiritus : sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro[3]. » De plus le sexe sera conservé[4]; mais dans les justes, les défauts du corps disparaîtront, et les élus seront parfaitement beaux. Quant à ce qui se passera dans les réprouvés, inutile de s'en inquiéter[5].

La résurrection universelle sera suivie du jugement. Tout s'y passera en un clin d'œil[6], et la conclusion en sera le salut ou la damnation définitivement proclamés. On a vu plus haut[7] que, au commencement du v[e] siècle, une série d'erreurs s'étaient répandues dans l'Église d'Occident, qui représentaient le salut comme plus ou moins indépendant des bonnes œuvres, et qui niaient l'éternité des peines de l'enfer soit pour tous les réprouvés, soit au moins pour certaines catégories de pécheurs. Saint Augustin a réfuté les premières dans le *De civitate Dei*, xxi, 23-27 et dans le *De fide et operibus*, 21 et suivants. Ce n'est, enseigne-t-il, ni le bap-

1. Cf. *Enchiridion*, LXXXV-LXXXIX; et *De civitate Dei*, XXII, 4; 5.
2. *Enchiridion*, XCI, XCII.
3. *De civit. Dei*, XXII, 21; XIII, 20; *Enchiridion*, XCI.
4. *De civit. Dei*, XX, 17.
5. *Enchiridion*, XCI, XCII; *De civit. Dei*, XX, 19
6. *De civit. Dei*, X, 14.
7. P. 335.

tême, ni la réception de l'eucharistie, ni l'orthodoxie de notre foi, ni l'aumône toute seule qui nous sauvera; c'est l'ensemble de notre vie et de nos bonnes œuvres; et il n'y aura pas de condamnés au dernier jour que les idolâtres et les infidèles.

En ce qui regarde la nature et la durée de la peine des réprouvés, saint Augustin n'est pas moins ferme, au moins sur les points qui appartiennent au dogme proprement dit. Ils souffriront d'une peine commune, l'*alienatio a vita Dei*[1], à laquelle s'ajoutera une peine d'ordre inférieur, celle que nous appellerions la peine du sens. Bien que l'évêque d'Hippone ne veuille rien trancher absolument, il opine à voir, dans le ver rongeur dont il est question dans l'Évangile, les remords de la conscience, mais dans le feu, un feu réel et matériel qui torturera les damnés, hommes et démons, dans leur corps et dans leur esprit, ou, si l'on prétend que les démons n'ont pas de corps, qui les torturera dans leur être spirituel *quamvis miris, tamen veris modis*[2]. Ces peines seront différentes naturellement suivant la culpabilité de chaque réprouvé, et celle des enfants morts sans baptême sera *mitissima omnium poena*[3]; mais pour tous elles seront éternelles. C'est une thèse sur laquelle le saint docteur est souvent revenu, précisément parce qu'il connaissait les résistances qu'elle rencontrait[4]. Non content de l'établir par l'Écriture — notamment par les textes de l'Apocalypse (xx, 9, 10) et de saint Matthieu (xxv, 41, 46) — et par l'usage de l'Église de ne pas prier pour les damnés, il s'est efforcé

1. *Enchiridion*, CXIII.
2. *De civit. Dei*, XX, 22; XXI, 9, 2; 10, 1, 2.
3. *Enchiridion*, XCIII, CXI, CXIII; *De civit. Dei*, XXI, 16; *De peccator. meritis et remiss.*, I, 21.
4. *Enchiridion*, CXI-CXIII; *De civit. Dei*, XXI, 11; 13; 16; 18; 19-27. V. A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans S. Augustin*, Paris, 1912.

de justifier le dogme par la raison. Quant à l'opinion qui admettait un adoucissement graduel des tourments de l'enfer, sans lui être favorable, il ne la condamne pas absolument : « Poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. » — « Quod quidem non ideo confirmo, quoniam non resisto [1]. »

Et cependant saint Augustin était amené par les textes de saint Paul, *I Corinth.*, III, 11-15, et de saint Matthieu, XII, 32, à croire que certains péchés seraient pardonnés dans l'autre siècle comme en celui-ci [2]. Le premier de ces textes surtout sur le chrétien sauvé *quasi per ignem,* parce que, sur le fondement qui est Jésus-Christ, il a édifié du bois, de la paille, du foin, exerçait singulièrement sa curiosité [3]. Quels sont les chrétiens désignés ici? Il est assez facile de répondre : ce sont les fidèles qui, tout en gardant l'essentiel des préceptes de Jésus-Christ, sont trop attachés aux plaisirs des sens et aux affections permises [4]; ceux dont notre auteur dit ailleurs qu'ils ont besoin de miséricorde, mais qu'ils n'en sont pas indignes [5]. Ces fidèles devront expier leur trop grand attachement au monde, et c'est pourquoi « temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verumtamen ante iudicium illud severissimum novissimumque patiuntur [6] ». Certains d'entre eux expieront donc après la mort. Maintenant saint Paul parle de feu. Qu'est-ce que ce feu? L'évêque d'Hippone en a proposé diverses interprétations : il y a vu les tentations et les

1. *Enchiridion*, CXII, cf. CX; *De civit. Dei*, XXI, 24, 3. Mais dans l'*Enarr. in psalm.* CV, 3 : « Quis *audacter* dixerit? »
2. *De civit. Dei*, XXI, 24, 2.
3. *De fide et operibus*, 27.
4. *De civit. Dei*, XXI, 26, 2; *De fide et operibus*, 27; *Enchiridion*, LXVIII.
5. *De civit. Dei*, XXI, 24, 2; cf. *Enchiridion*, CX.
6. *De civit. Dei*, XXI, 13.

peines de cette vie[1]; puis les séparations nécessaires que la mort impose[2]; puis dans l'*Enchiridion*, LXIX, il en vient à l'hypothèse d'un feu purificateur qui, après la mort, tourmentera plus ou moins longtemps les fidèles d'ailleurs sauvés en principe : « nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari ». Cette hypothèse ne lui paraît pas incroyable[3]. Il existe donc, d'après saint Augustin, sûrement un purgatoire, et peut-être, dans ce purgatoire, du feu.

C'est pour les défunts qui ont ainsi besoin de notre secours, et qui d'autre part n'en sont pas indignes, que nous faisons des aumônes et que nous offrons le saint sacrifice[4]. Ils n'en profitent que parce qu'ils ont, pendant leur vie, mérité d'en profiter, car, après la mort, ils ne sauraient rien mériter, non plus qu'on ne saurait mériter pour eux[5]. Mais ils en profitent certainement : « Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt[6]. » Au *De civitate Dei*, XXI, 27, 5, le saint docteur attribue également à l'intercession des saints après la mort, le pardon de certains péchés qui empêchent l'entrée dans le royaume de Dieu. Mais quels sont ces péchés « dificillimum est invenire, periculosissimum est definire. Ego certe usque ad hoc tempus cum inde satagerem, ad eorum indaginem pervenire non potui ».

Revenons aux bienheureux. Saint Augustin a con-

1. *De civit. Dei*, XXI, 26, 2; cf. XXI, 14; *Enchiridion*, LXVIII.
2. *De fide et operibus*, 27.
3. *Enchiridion*, LXIX; *De civit. Dei*, XXI, 26, 4.
4. *Enchiridion*, CX; *De octo Dulcitii quaestion.*, qu. II.
5. *Sermo* CLXXII, 2.
6. *Enchiridion*, CX; *De octo Dulcit. quaestion.*, qu. II; *Sermo* CLXXII, 2; *De cura pro mortuis gerenda*, 2, 3; cf. *Confess.*, IX, 32.

sacré à la description de leur félicité le livre XXII de la *Cité de Dieu.* Cette félicité ne sera pas la même en tous : cette différence néanmoins ne fera naître en eux ni peine ni jalousie[1]. Dans un bonheur éternel, inamissible, dans une jouissance et une paix qui surpassent toute compréhension, comme les anges, les élus verront Dieu face à face[2]. Le verront-ils, après la résurrection, des yeux du corps : « utrum per ipsum (corpus) sicut per corpus nunc videmus solem, lunam, stellas? » Ils verront ainsi Jésus-Christ; mais Dieu?... Notre auteur écarte l'objection philosophique qu'un corps ne saurait percevoir un esprit : il avoue néanmoins qu'il est difficile sinon impossible de prouver que les bienheureux puissent voir Dieu de leurs yeux matériels[3]. Quoi qu'il en soit, à cette vue, sensible ou spirituelle, de Dieu, se joindra dans les bienheureux la jouissance d'un corps léger, obéissant à l'âme, d'un libre arbitre désormais impeccable, et par conséquent, l'harmonie parfaite de leur être et de leurs facultés. Dieu sera pour eux « et vita, et virtus, et copia, et gloria, et honor, et pax et omnia bona »; il sera tout en tous[4].

Ajoutons enfin que, après le jugement dernier, ce qu'il y a de périssable et de grossier dans le monde actuel périra par le feu, et qu'un monde nouveau apparaîtra, adapté et disposé pour l'humanité régénérée et immortelle qui doit désormais en jouir : « ut scilicet mundus in melius innovatus apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis[5] ».

1. *Enchiridion,* CXI; *De civit. Dei*, XXII, 30, 2.
2. *De civit. Dei*, XII, 20; XXI, 30, 3, 4; XXII, 29, 1.
3. *De civit. Dei*, XXII, 29, 2-6.
4. *De civit. Dei*, XXII, 30, 1, 3, 4.
5. *De civit. Dei*, XX, 16; cf. 24, 1.

CHAPITRE XI

SAINT AUGUSTIN ET LE PÉLAGIANISME.

§ 1. — La doctrine pélagienne [1].

Les progrès que saint Augustin a fait faire aux doctrines que nous venons d'étudier ne constituent cependant pas sa principale gloire théologique. Celle-ci lui vient surtout de sa lutte contre l'erreur pélagienne et de la lumière décisive que son génie a su porter dans les questions obscures de la chute originelle et de la grâce.

L'évêque d'Hippone était encore engagé dans la controverse donatiste que déjà Pélage prêchait l'hérésie à laquelle il devait donner son nom.

1. Sources : Avant tout, ce qui reste de Pélage, de Celestius et de Julien (v. le texte et les notes suivantes) ; puis le traité *De vita christiana* du pélagien Fastidius (*P. L.*, t. XL), le traité *De divitiis* et les cinq lettres du même auteur édités par Caspari (*Briefe, Abhandlungen und Predigten...*, Christiania, 1890, p. 1-167). En second lieu les ouvrages des auteurs qui ont réfuté le pélagianisme, Saint Augustin (surtout *P. L.*, t. XLIV, XLV) ; Marius Mercator, *Commonitorium; Liber subnotationum in verba Iuliani* (*P. L.*, t. XLVIII) ; Saint Jérome, *Dialogus contra pelagianos* (*P. L.*, t. XXIII) ; Paul Orose et quelques autres. Enfin les actes des conciles et les lettres des papes qui se sont occupés du pélagianisme. — Travaux : F. Woerter, *Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre*, Freiburg im Br., 1866. F. Klasen, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus*, Freiburg im Br., 1882. Jacobi, *Der Lehre des Pelagius*, Leipzig, 1892. A. Bruchner, *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre*, Leipzig, 1897. J. Juengst, *Kultus und Geschitsreligion, Pelagianismus und Augustinismus*, Giessen, 1901.

Homme de haute vertu (bonum ac praedicandum virum [1]) et directeur de conscience plutôt que théologien et théoricien, le moine breton Pélage ne supportait qu'avec impatience les excuses que les pécheurs tiraient de la fragilité de l'homme, regardait comme un effet de la lâcheté les appels faits à la grâce de Dieu comme à un remède à notre prétendue impuissance, et ne cessait d'insister, auprès des âmes qu'il conduisait, sur la force invincible que nous donne le libre arbitre pour résister au mal.

Il se trouvait à Rome dans les toutes premières années du v[e] siècle. Il y fit la connaissance d'un prêtre syrien, nommé Rufin, de qui, dit Marius Mercator, il apprit à nier le péché originel [2]. Puis, à son tour, il conquit des disciples. Le principal à cette époque fut Celestius, jeune moine ardent qui, une fois convaincu, ne sut plus taire ni pallier ses erreurs [3]. En 417, une autre recrue importante lui arriva : c'était Julien, l'évêque d'Eclane en Apulie, logicien vigoureux et copieux écrivain qui devint, suivant l'expression de saint Augustin, l'architecte de tout le système [4]. Ces trois hommes, Pélage, Celestius, Julien personnifient le pélagianisme. Ils l'ont fondé, propagé, organisé en une doctrine suivie. C'est donc à eux qu'il faut nous adresser, d'abord et avant tous les autres, pour bien connaître cette doctrine.

Pélage a laissé un *Commentarium in epistulas*

1. AUGUST., *De peccator. merit. et remiss.*, III, 5, 1.

2. *Liber subnotationum*, praefatio, 2; cf. AUGUST., *De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 3.

3. Il avait étudié le droit et était, dit Marius Mercator, « *incredibili loquacitate* » (*Liber subnot.*, praef., 4). Saint Augustin l'oppose à Pélage : « Quid inter istum (Pelagium) et Caelestium in hac quaestione distabit, nisi quod ille apertior, iste occultior fuit; ille pertinacior, iste mendacior, vel certe ille liberior, hic astutior » (*De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 13).

4. *Contra Iulian.*, VI, 36.

sancti Pauli dont on a contesté l'authenticité, qui a, en tout cas, subi des corrections et des retouches [1]; de plus, une *Epistula ad Demetriadem*, écrite vers 412 ou 413 [2], et un *Libellus fidei ad Innocentium papam*, de l'an 417 [3]. De ses autres ouvrages, notamment de son *De libero arbitrio*, il ne reste que les citations de saint Jérôme, de Marius Mercator et de saint Augustin. Les citations faites par Augustin sont aussi tout ce qui a été conservé de l'œuvre de Celestius. Et l'on en peut dire autant de celle de Julien, avec cette différence qu'ici, les citations plus longues et plus nombreuses reproduisent vraiment une portion considérable des *Libri IV* et *Libri VIII adversus Augustinum* de l'évêque d'Eclane. Si l'on joint, à ces sources de premier ordre, quelques traités du pélagien Fastidius, écrits entre 420 et 430, et les renseignements fournis par saint Augustin lui-même et les autres adversaires du pélagianisme, il devient aisé de se faire une idée d'ensemble de son enseignement. Remarquons seulement qu'entre Pélage, Celestius et Julien l'accord sur quelques points n'était pas entier, et qu'un certain développement s'est produit dans le système, qui l'a amené à sa définitive expression.

Le principe qui le domine tout entier est évidemment une conception stoïcienne de la nature humaine. L'homme a été créé libre : cette liberté consiste à pouvoir à son gré faire ou éviter le mal : c'est une émancipation vis-à-vis de Dieu, en vertu de laquelle l'homme s'appartient et se conduit suivant son bon plaisir : « Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibi-

1. *P. L.*, t. XXX.
2. *P. L.*, t. XXX; répétée t. XXXIII.
3. *P. L.*, t. XLV; répété t. XLVIII.

litate consistit [1]. » Et ce pouvoir de choisir, bien que reçu de Dieu, nous est tellement essentiel que nous ne saurions ne pas l'avoir. Il y a en effet, disait Pélage, trois choses à distinguer dans l'acte libre, *posse*, *velle*, *esse :* « Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. » Or, je puis bien ne pas vouloir le bien ni l'exécuter, mais je ne saurais ne pas avoir le pouvoir de le vouloir et de le faire. D'autre part, le vouloir et le faire dépendent de moi, et c'est moi qui me les donne : de là le mérite et la récompense due à mes œuvres : « Primum illud, id est posse ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit : duo vero reliqua, hic est velle et esse ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est [2]. »

On objectait à cette toute-puissance de la volonté libre qu'elle avait été affaiblie dès le principe et se trouvait inclinée au mal. Les pélagiens le niaient résolument : la liberté était, à leur avis, une balance dont les plateaux bien équilibrés ne pouvaient être mus que par la volonté [3]. Dès lors, rien ne s'opposait à ce que l'homme, toujours capable d'éviter le mal et d'observer les commandements de Dieu, vécût, à la rigueur, sans péché : « Ego dico posse esse hominem sine peccato [4]. » Pélage, sans doute, n'osait pas toujours affirmer le fait [5]; d'autres fois cependant, il ne craignait pas d'assurer que beaucoup de philosophes, avant ou après Jésus-Christ, avaient constamment

1. Julien ap. August., *Contra Iulian. op. imperf.*, I, 78, 79; Pélage, *Libell. fidei*, 13.
2. Apud August., *De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, 5.
3. *Definitiones Caelestii* apud August., *De perfect. iustitiae hominis*, 4; *Contra Iulian. opus imperf.*, III, 110, 117.
4. Pélage ap. August., *De natura et gratia*, 8; *De gratia Christi et de pecc. orig.*, I. 5; *De gestis Pelagii*, 16; etc.
5. *De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, 5; *De gestis Pelagii*, 16.

pratiqué la vertu, et il dressait des listes de personnages bibliques qui, selon lui, n'avaient jamais péché [1].

Ainsi, le péché est essentiellement un acte de la volonté libre : « Quid sit quodcumque peccatum? Quod vitari potest aut quod vitari non potest? Si quod vitari non potest, peccatum non est : si quod vitari potest, potest homo sine peccato esse quod vitari potest [2]. » Admettre le péché originel devenait évidemment impossible avec de pareilles prémisses. Aussi les pélagiens le rejettent-ils absolument. Ils le rejettent parce que ce péché d'origine, s'il existait, devrait avoir une cause; cette cause ne saurait être la volonté de l'enfant : ce serait donc celle de Dieu, et dès lors on n'aurait pas un péché de l'enfant, mais un péché de Dieu [3]. Ils le rejettent, parce que l'admettre serait admettre un péché de nature, c'est-à-dire une nature mauvaise, viciée, la doctrine même des manichéens [4]. Ils le rejettent encore parce qu'un semblable péché de nature serait indélébile, ce qui est de la nature durant autant qu'elle [5]. Enfin ils le rejettent parce que si Adam a pu ainsi transmettre son péché à ses descendants, pourquoi le juste ne transmettrait-il pas aussi sa justice aux siens, ou pourquoi les autres péchés ne seraient-ils pas aussi transmis [6]? Il n'y a donc pas de péché *ex traduce :* notre premier père ne nous a nui que par son mauvais exemple, et c'est dans ce sens qu'il faut

1. *Ad Demetriadem*, 3, 7; *De natura et gratia*, 42.
2. *Definit. Caelest.* ap. August., *De perfect. iustitiae*, 2, 6; *De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 6; *Contra Iulian. op. imp.*, I, 48; VI, 21.
3. *Defin. Caelestii* ap. August., *De perfect. iust.*, 2.
4. Julien ap. August., *Contra Iulian. op. imp.*, VI, 8 et suiv., 21. On pense bien que les pélagiens ne manquaient pas de présenter la doctrine d'Augustin comme un reste chez lui du manichéisme qu'il avait autrefois professé.
5. Julien ap. August., *Contra Iulian. op. imp.*, I, 61.
6. Pélage ap. Marius Mercat., *Commonitorium*, II, 40; Julien ap. August., *Cont. Iulian. op. imp.*, VI, 21.

interpréter le *ex uno in condemnationem* de saint Paul aux Romains, v. 16[1].

Les pélagiens auraient pu cependant, tout en niant le péché originel proprement dit, accepter la doctrine de la chute et reconnaître que la mort, les maladies, l'ignorance et la concupiscence étaient une conséquence de la faute d'Adam. Mais c'eût été reconnaître une déchéance, un affaiblissement de la nature dans ce qui lui est, pensaient-ils, essentiel; c'eût été admettre qu'Adam avait été créé dans un état supérieur à notre état actuel, et c'est à quoi ils se refusent. Non : Adam a été créé mortel : « Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset[2]. » La preuve en est dans l'institution du mariage, destiné dès le principe à combler les vides produits par la mort : elle se trouve encore dans le fait que la rédemption n'a pas détruit la mort; car d'ailleurs « ablationem mortis amotio peccati debet operari[3] ». Le *morte moriemini* ne marque donc pas la mort physique, mais la mort spirituelle du péché : le *pulvis es et in pulverem reverteris* n'est pas l'expression d'un châtiment, mais d'une consolation par l'annonce que les maux de la vie auront une fin. Et si l'on tient absolument à ce que l'augmentation des peines et des douleurs d'Adam et d'Ève aient été en effet, comme il semble (*Genèse,* III, 17-19), une punition de leur péché, cette punition les a frappés personnellement et non pas leur race : « personis hominum sunt illata, non generi[4] ».

1. JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imp.*, II, 107; *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 3; *De peccator. merit. et remiss.*, I, 9.
2. CAELESTIUS ap. AUGUST., *De gestis Pelagii*, 23.
3. JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imp.*, II, 93; VI, 30; CAELESTIUS ap. AUGUST., *De gestis Pelagii*, 23.
4. JULIEN, ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imp.*, VI, 27, 25; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 2.

Et il en faut dire autant de la concupiscence. Elle existait chez nos premiers parents comme chez nous, puisqu'ils ont péché précisément en désirant le fruit défendu. La concupiscence sexuelle notamment a été concréée par Dieu avec le corps ; elle a existé en Jésus-Christ, et c'est être manichéen que d'y voir un mal et la conséquence du péché[1].

Bref, tout se résume dans ce mot de Celestius : « Quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt in quo Adam fuit ante praevaricationem[2]. »

Restait toutefois une obscurité. Si rien n'est vicié chez nous, si nous sommes tels qu'Adam est sorti des mains de Dieu, et si le libre arbitre suffit pour éviter tout péché, comment se fait-il que nous tombions si aisément, et que le péché soit chose générale? Pélage n'en donnait pas d'autre explication qu'une longue habitude de pécher contractée dès l'enfance, et qui est devenue chez nous une seconde nature[3]. Il avouait d'ailleurs que les hommes sont « terrenis cupiditatibus dediti, et, mutorum more animalium, tantummodo praesentia diligentes[4] » ; mais de cette tendance impérieuse il ne cherchait pas la cause en dehors des actes isolés de la volonté libre : il ne voyait que des individus coupables et non pas une humanité universellement pécheresse.

Cependant, la négation du péché originel entraînait nécessairement un changement dans la façon d'envisager le baptême des enfants alors généralement pratiqué. Comment soutenir encore qu'il fût donné *in remissionem peccatorum*, puisque ces enfants étaient innocents? Aussi les pélagiens ne le soutenaient-ils

1. Julien ap. August., *Contra Iulian. op. imp.*, I, 71 ; III, 212 ; IV, 45-64.
2. Ap. August., *De gestis Pelagii*, 23.
3. *Ad Demetriadem*, 8, 17.
4. Ap. August., *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 11.

pas. Ils ne voulaient pas pour autant qu'on le supprimât, et anathématisaient même ceux qui ne le regardaient pas comme nécessaire[1]; mais, ajoutaient-ils, la grâce du baptême, un en lui-même, est multiforme et s'accommode aux besoins de ceux qui la reçoivent. Dans les uns, elle est médicinale et régénératrice; dans les autres, elle est simplement sanctifiante et augmente la ressemblance du Christ qu'ils possèdent déjà : « Quos fecerat (Christus) condendo bonos facit innovando adoptandoque meliores. » C'est ce qui arrive pour les enfants : ils perçoivent du baptême les effets positifs, à savoir : « illuminatio spiritualis, adoptio filiorum Dei, municipatus Ierusalem caelestis, sanctificatio atque in Christi membra translatio, et possessio regni caelorum[2] ». Ce dernier point surtout était important. Distinguant entre la *vie éternelle* et le *royaume des cieux*, les pélagiens enseignaient que le baptême n'était pas nécessaire pour obtenir la première, mais bien pour entrer dans le second. Pour hériter du royaume, suivant *Ioann.*, III, 5, il fallait être enfant de Dieu et on ne le devenait que par le baptême. Il avait donc sa raison d'être même vis-à-vis des nouveau-nés[3].

Il n'en restait pas moins que, en dehors de la rémission des péchés actuels, toute grâce proprement médicinale devenait inutile, puisque la nature humaine était saine et intègre. Mais une grâce cependant était-elle nécessaire pour éviter le mal et faire le bien? Pélage le confessait d'une manière générale : « Anathemo qui vel sentit vel dicit gratiam Dei qua Christus

1. JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imperf.*, I, 53; PÉLAGE, *Libellus fidei*, 7; *Contra duas epist. pelag.*, IV, 2.
2. JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imp.*, I, 53; V, 9; VI, 36; cf. *Contra duas epist. pelag.*, IV, 2.
3. *De gestis Pelagii*, 23, 24; *Contra duas epist. pelag.*, II, 7; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 26; *De praedestin. sanctorum*, 25.

venit in hunc mundum peccatores salvos facere, non solum per singulas horas, aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam; et qui hanc conantur auferre, poenas sortiantur aeternas[1]. » Celestius au contraire le niait résolument[2]. Julien, lui, l'admettait surtout pour les œuvres surnaturelles[3]. Mais il faut regarder sous les mots, et compter soit avec les réticences des novateurs, soit avec le développement qu'a subi leur doctrine sous la poussée de la controverse.

Et d'abord, Pélage admettait cette nécessité de la grâce non pas précisément *ad operandum*, mais *ad facilius operandum* : « Propterea dari gratiam ut quod a Deo praecipitur facilius impleatur[4]. » Puis, sous le nom de grâce, les pélagiens entendaient bien des choses qui ne sont pas la grâce prévenante et intérieure, la grâce de volonté telle qu'on doit la comprendre. Notre création est une grâce, notre supériorité sur les animaux par la raison et le libre arbitre est aussi une grâce, les dons quotidiens de la Providence sont des grâces, la Loi ancienne était une grâce, et à plus forte raison l'incarnation en est une qui est venue exciter en nous l'amour de Dieu[5]. On accusait Pélage d'avoir, dans sa rétractation au synode de Diospolis, entendu par la grâce le libre arbitre[6]. Mais il entendait aussi par là la Loi et l'Évangile. Le libre arbitre seul avait longtemps suffi à l'homme pour faire le bien; puis la nature s'étant en quelque sorte

1. Ap. August., *De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, 2, 8, 36; *De gestis Pelagii*, 31. *Ad Demetriadem*, 3.
2. Ap. August., *De gestis Pelagii*, 42.
3. Ap. August., *Contra Iulian. op. imp.*, III, 106; cf. I, 52.
4. Ap. August., *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 27-30; cf. *Contra duas epist. pelag.*, II, 17.
5. Julien ap. August., *Contra Iulian. op. imp.*, I, 94.
6. Ap. August., *De gestis Pelagii*, 22.

usée par une longue pratique du vice et par l'ignorance, Dieu avait donné la Loi comme une aide à notre faiblesse, jusqu'au moment où, devenue impuissante à son tour, elle s'était effacée devant le Rédempteur[1]. Celui-ci nous avait purifiés de son sang; par lui nous étions nés à une vie meilleure, puis il nous avait laissé comme excitants à la vertu ses leçons et ses exemples[2]. C'est là la grande grâce : « Adiuvat nos Deus, per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae caelestis illuminat... Qui haec dicit gratiam tibi videtur negare[3]? » Le *vouloir* et le *faire* dépendent de nous, nous n'avons pas besoin d'y être aidés et la prière n'a pas pour but de nous les obtenir, mais notre *pouvoir* reçoit un secours, celui de la doctrine et de la Loi, et plus spécialement encore, la grâce des exemples de Jésus-Christ[4]. En résumé donc, les pélagiens admettaient des grâces extérieures d'instruction et d'exemples, peut-être même des grâces intérieures d'illumination[5]; ils n'admettaient pas la grâce prévenante, intérieure, de la volonté : l'activité divine ne pénétrait pas au cœur même de la nôtre pour l'élargir et la transformer.

Ces grâces de lumière et d'exemples, les pélagiens enseignaient d'ailleurs qu'on les pouvait mériter et les mériter par l'exercice du seul libre arbitre : « Ibi vero

1. Pélage ap. August., *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 80 ; *Ad Demetriadem*, 8.
2. Pélage, *Ad Demetriadem*, 8.
3. Pélage ap. August., *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 8.
4. C'est le résumé que donne saint Augustin du livre de Pélage, *De libero arbitrio*, dans *De gratia Chr. et de pecc. origin.*, I, 45; cf. *Contra duas epist. pelag.*, IV, 11.
5. V. le texte cité plus haut *De grat. Chr. et de pecc. orig.*, I, 8.

remunerandi sunt qui bene libero utentes arbitrio, merentur Domini gratiam et eius mandata custodiunt[1]. » Celestius l'enseignait même de la rémission des péchés que la pénitence méritait[2]. Cette opinion toutefois lui était particulière[3].

Dans un pareil système, on le comprend, il ne pouvait y avoir place pour une doctrine de la prédestination soit à la grâce soit à la gloire qui fût, dans son ensemble, *ante praevisa merita,* puisque les premières grâces étaient méritées, les premiers actes du salut accomplis avec les seules forces de la nature. Aussi n'y admettait-on pas de prédestination proprement dite : on y admettait seulement un décret final, conséquent à la prévision des mérites ou des démérites de chaque sujet, et lui attribuant son sort définitif : « Praesciebat ergo (Deus) qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem, in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit elegit. Elegit ergo antequam essent, praedestinans filios quos futuros sanctos immaculatosque praescivit; utique ipse non fecit, nec se facturum, sed illos futuros esse praevidit[4]. » Quand on demandait cependant aux pélagiens d'où venait que tel enfant, par exemple, mort après son baptême, se trouvait prédestiné, leur embarras pour répondre était fort grand, puisqu'il n'y avait eu, dans l'espèce, ni mérites ni démérites prévus[5].

Signalons enfin, pour être moins incomplet, un excès de rigorisme enseigné, non par Pélage, qui se défendit de l'avoir fait, mais par Celestius : c'est que les riches

1. PÉLAGE ap. AUGUST., *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 34, 27; *Contra duas epist. pelag.*, II, 17; *Contra Iulian.*, IV, 15.
2. Ap. AUGUST., *De gestis Pelagii*, 42.
3. *De gestis Pelagii*, 43; *De gratia et lib. arbitr.*, 15.
4. AUGUST., *De praedestin. sanctor.*, 36, et cf. 35-37; *Epist.* CXCIV, 3.
5. *Contra duas epist. pelag.*, II, 15, 16.

baptisés, à moins qu'ils ne renonçassent à toutes leurs richesses, n'avaient aucun mérite dans le bien qu'ils paraissaient accomplir, et ne pouvaient entrer dans le royaume des cieux[1]. Cette exagération était bien dans le ton de la morale austère que prêchaient les pélagiens.

Telle est dans ses grandes lignes la doctrine que le moine breton et ses deux collègues s'efforçaient de faire prévaloir dès le premier quart du v[e] siècle. Elle avait été, dès lors, formulée en six propositions attribuées à Celestius, auxquelles s'en joignent trois autres signalées à saint Augustin comme soutenues en Sicile par certains fidèles. Les voici :

Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset.

Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum.

Quoniam Lex sic mittit ad regnum quemadmodum Evangelium.

Quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato.

Quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt in quo Adam fuit ante praevaricationem.

Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat.

Posse hominem sine peccato, si velit, esse.

Infantes, etsi non baptizentur, habere vitam aeternam.

Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis, neque regnum Dei posse eos habere[2].

1. *De gestis Pelagii*, 24.
2. *De gestis Pelagii*, 23, 24; *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 12; *Epist.* CLVI. Marius Mercator, *Liber subnotationum, praef.*, 5.

Il est inutile d'insister beaucoup pour montrer le caractère naturaliste d'un pareil système. Le point de vue rationaliste est manifeste surtout chez Julien, tout féru de philosophie, très dédaigneux de la tradition et du sentiment commun des fidèles, donnant la raison comme le criterium d'après lequel on doit juger de la vérité de ce qu'avancent et l'Écriture et les Pères [1].

D'autre part, en rejetant le péché originel, en prétendant que rien n'est vicié dans notre nature, que notre liberté est comme une balance dont le fléau est parfaitement horizontal, le pélagianisme faisait preuve évidemment d'une psychologie bien superficielle et bien pauvre, toute abstraite, et n'expliquait nullement la grande anomalie de l'universalité du péché dans le monde.

Mais une fois la chute niée, la rédemption ne se comprenait plus. Car, dans le système de Pélage, les individus pouvaient bien avoir besoin de rachat, mais la nature humaine n'étant point déchue dans notre premier père n'en avait pas besoin. Il devenait dès lors inutile que le Verbe s'unît à elle pour lui rendre en lui et par son contact, la sainteté et l'immortalité; Jésus-Christ n'était plus à son égard un nouvel Adam qui réparait ce que le premier avait détruit. L'enfant, dans le baptême, recevait peut-être une génération plus haute, mais il n'était pas proprement régénéré, il ne renaissait pas de la mort à la vie : tout le langage chrétien se trouvait bouleversé.

Cette vie nouvelle d'ailleurs, la grâce de Jésus-Christ

1. « Cum igitur liquido clareat hanc sanam et veram esse sententiam quam primo loco ratio, deinde scripturarum munivit auctoritas, et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio, qui tamen veritati auctoritatem non suo tribuere consensu, sed testimonium et gloriam de eius suscepere consortio, nullum prudentem conturbet conspiratio perditorum. » (JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian.*, I, 29). Et v. sur ce point HARNACK, *Lehrb. der DG.*, III, p. 188, note 2, et les textes qu'il cite.

n'en était pas le principe intime et profond. La grâce pélagienne agissait sur le chrétien par le dehors, si l'on peut parler ainsi : elle ne l'animait pas ni ne le fortifiait pas intérieurement. Le Christ restait bien le maître qu'il fallait écouter et le modèle qu'il fallait imiter; il n'était plus la force qui soulevait l'âme et la flamme qui entretenait sa charité. Le *vivit in me Christus* de saint Paul n'avait aucun sens.

Et enfin il y a plus : en déclarant que l'homme se suffisait à lui seul pour faire le bien, en le représentant comme émancipé de Dieu par le libre arbitre, le pélagianisme ruinait l'idée même de la religion qui repose tout entière sur le besoin que l'homme a constamment du secours de Dieu. Au salut par la grâce, par la miséricorde divine, il substituait un moralisme grossier et sans grandeur. L'homme devait pratiquer la loi et remplir son devoir : Dieu n'avait qu'à constater si ce devoir était rempli, si cette loi était observée : créancier et débiteur tenaient leurs comptes par actif et passif. Rien, dans une pareille conception, pour la bonté du créateur, pour la richesse de la rédemption, pour l'humilité, la confiance, pour l'abandon de l'âme, pour la prière. L'idée religieuse elle-même disparaissait. L'Église vit le danger et y para immédiatement. Dans cette œuvre de défense, elle ne pouvait trouver un organe mieux préparé qu'Augustin, ni plus apte à sentir ce qu'avait de faux la nouvelle hérésie. Contre ce naturalisme dur et orgueilleux tout son être devait se révolter, lui dont l'âme était si humble, chez qui le sentiment de la corruption humaine et la reconnaissance de ce que la grâce avait fait pour son salut étaient si profonds, et dont le cœur aspirait avec tant de force à s'unir intimement à Dieu.

§ 2. — Histoire et condamnation du pélagianisme.

Il ne saurait être ici question de raconter en détail les vicissitudes de la propagande pélagienne et de la lutte entreprise par l'Église contre l'hérésie. On n'en rappellera que ce qui intéresse l'histoire des dogmes.

Celestius et Pélage avaient fait à Rome quelques prosélytes; ils en firent quelques autres en Sicile où le bruit de l'invasion des Goths d'Alaric les avait poussés en 409. Mais la Sicile ne les retint que peu de temps. Arrivé avec Celestius en Afrique, Pélage y laissa bientôt son compagnon, et s'embarqua de nouveau pour l'Orient. Celestius, resté seul, ne put se contenir davantage, et se mit sérieusement à prêcher sa doctrine.

Elle ne tarda pas à faire scandale, et une accusation d'hérésie fut portée contre son auteur par le diacre Paulin, le futur biographe de saint Ambroise. Le *libellus* reprochait à Celestius d'avoir soutenu les six propositions dont on a lu le texte plus haut. Un concile provincial fut réuni (411)[1] et le coupable dut se défendre. Il refusa de se prononcer *de traduce peccati*, parce que le sentiment des prêtres n'était pas uniforme sur cet objet, et que c'était là une question que l'on pouvait discuter, non un dogme qu'il fallait admettre : « licet quaestionis res sit ista, non haeresis ». Même réponse sur le point de savoir si les enfants naissent dans l'état d'Adam avant sa chute. Celestius déclarait cependant admettre le baptême des nouveau-nés. Marius Mercator ajoute qu'on le pressa en vain de condamner les propositions qu'on lui reprochait, qu'il

1. Saint Augustin a conservé un fragment du procès-verbal (*De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 3). C'est de là que sont tirés les détails qui suivent.

s'y refusa, fut excommunié, appela d'abord de cette sentence à Rome, puis abandonna son appel et partit pour Ephèse, où il parvint à se faire ordonner prêtre[1].

Malheureusement, il laissait derrière lui des partisans de ses erreurs : il fallait les ramener, et c'est à ce moment qu'Augustin entre en scène. Sur l'invitation de l'évêque Aurelius, il prêche à Carthage une série de sermons sur l'existence du péché originel et la nécessité de la grâce[2], puis, coup sur coup, pour répondre à des consultations d'évêques ou de laïcs, écrit le *De peccatorum meritis et remissione* (412), le *De spiritu et littera* (412), la lettre CLVII qui est tout un traité, et qui doit être de 414; le *De natura et gratia* (415) et le *De perfectione iustitiae hominis* (415).

Si l'évêque d'Hippone se multipliait ainsi, c'est que la situation lui paraissait critique. En Afrique, l'hérésie se répandait secrètement (*iam occulte mussitant*[3]); la Sicile était entamée; Rome passait pour lui être favorable[4], et l'on répandait le bruit que l'Orient s'était prononcé pour Pélage ou du moins l'avait reconnu innocent. Ce dernier point était grave. Qu'était-il donc arrivé?

Pélage, on l'a dit, avait brusquement, en 411, quitté l'Afrique. Il se rendit en Palestine, et jusqu'en 415 on ne sait trop ce qu'il y devint. Mais en 415, Paul Orose, envoyé par Augustin, s'y rendit à son tour. Dans un synode réuni à Jérusalem[5], il raconta aux évêques ce qui s'était passé en Afrique à propos du pélagianisme, et lut la lettre CLVII de saint Augustin à Hilaire. Mais l'évêque de Jérusalem, Jean, était favorable à Pélage.

1. *Commonitorium*, I, 2.
2. Entre autres les sermons CCXCIII et CCXCIV.
3. AUGUST., *Epist.* CLVII, 22.
4. AUGUST., *Epist.* CLXXVII, 2; CXCI, 1.
5. Nous sommes renseignés sur ce qui suit par P. Orose lui-même, *Liber apologeticus de arbitrii libertate*, 3-7 (*P. L.*, XXXI, 1176 et suiv.).

Il le fit introduire pour répondre à ces accusations. L'hérésiarque avoua qu'il avait dit et disait encore : « Hominem posse esse sine peccato, et mandata Dei facile custodire, si velit » ; il ajoutait, il est vrai, « non sine adiutorio Dei ». On s'entendait d'ailleurs fort mal à cause de la différence d'idiome. En fin de compte on convint, puisqu'il s'agissait d'une question née en Occident, de garder le silence jusqu'à ce que le pape Innocent, à qui l'on devait écrire, se serait prononcé.

C'était une victoire morale pour Pélage. Elle devint plus décisive peu de temps après. Deux évêques gaulois, Heros d'Arles et Lazare d'Aix, qui se trouvaient alors à Bethléem, reprirent contre lui l'accusation d'Orose, et présentèrent au concile de Diospolis (fin de 415), composé de 14 évêques, un *libellus* en forme [1]. Malheureusement, le jour venu, ils ne se présentèrent pas pour soutenir l'accusation. Pélage désavoua quelques-unes des propositions malsonnantes qu'on lui attribuait — et qui étaient de Celestius ; — il expliqua les autres d'une façon plus ou moins équivoque, suffisante pourtant pour des juges superficiels et un peu désintéressés de la question comme étaient les Grecs. Bref, le concile se contenta d'une déclaration générale par laquelle Pélage déclarait réprouver tout ce qui était contraire à la doctrine de l'Église, et le déclara digne de la communion [2]. Ce fut, dit saint Jérôme, un concile misérable [3] : saint Augustin le représente plutôt comme un concile de dupes [4].

Qu'ils eussent été dupes ou complices, la sentence des pères de Diospolis constituait pour Pélage un

1. On est renseigné sur ce concile surtout par saint Augustin, *De gestis Pelagii*, 1 et suiv. Il donne le nom des évêques siégeants, *Contra Julian.*, I, 19.
2. *De gestis Pelagii*, 44.
3. *Epist.* CXLIII, 2.
4. *De gestis Pelagii*, 2 ; *Epist.* CLXXVII, 2.

triomphe, et il importait d'en contrebalancer l'autorité. Saint Augustin s'efforcerait de l'expliquer dans le *De gestis Pelagii* (417). En attendant, deux conciles africains se réunirent en 416, l'un à Carthage, des évêques de l'Afrique proconsulaire au nombre de plus de soixante-trois; l'autre à Milève, de cinquante-neuf évêques numides, qui écrivirent au pape Innocent[1], pour demander la condamnation de Celestius et de Pélage[2], en insistant sur les deux points fondamentaux de l'erreur, l'inutilité de la grâce et celle du baptême des enfants « ad consequendam vitam aeternam[3] ». A ces deux lettres, l'évêque d'Hippone et quatre de ses collègues en joignirent une troisième où ils exposaient au pape toute la question avec pièces à l'appui. C'est la lettre CLXXVII[4].

Innocent répondit le 27 janvier 417, par trois lettres différentes[5]. Dans les deux premières aux pères de Carthage et de Milève, il affirmait hautement l'autorité du siège de Pierre, « a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis huius emersit[6] », puis venant à la question, il déclarait approuver la doctrine des Africains surtout en ce qui concerne la grâce et sa nécessité, et excommuniait formellement « apostolici vigoris auctoritate » Pélage et Celestius[7]. Quant aux actes de Diospolis, il avouait, dans la lettre CLXXXIII, 3, 4, les avoir reçus, mais ne pas savoir quelle autorité il devait leur attribuer, parce que, les tenant de laïcs, il ignorait s'ils étaient authentiques. Ainsi Rome était avec Au-

1. Ce sont, entre les lettres de saint Augustin, les lettres CLXXV et CLXXVI. Elles se trouvent répétées, *P. L.*, t. XX, 564, 568.
2. *Epist.* CLXXV, 1.
3. *Epist.* CLXXVI, 3.
4. Répétée *P. L.*, XX, 572.
5. Ce sont entre les lettres de saint Augustin les lettres CLXXXI, CLXXXII, CLXXXIII, répétées dans leur ordre, *P. L.*, XX, 582, 589, 594.
6. *Epist.* CLXXXI, 1; CLXXXII, 2.
7. *Epist.* CLXXXII, 6.

gustin. Celui-ci triompha, et c'est à cette occasion qu'à la fin de son sermon cxxxi, 10, il s'écria que l'accord de deux conciles et du siège apostolique tranchait définitivement la question : « Causa finita est : utinam aliquando finiatur error! »

Hélas! la cause n'était pas finie; elle allait de nouveau s'embrouiller. Le 18 mars 417, Zosime succédait à Innocent. Il était « natione grecus[1] », et cela explique peut-être l'attitude d'abord trop conciliante qu'il prit en cette affaire. Pélage avait envoyé d'Orient à Innocent un *libellus fidei* qui fut remis à Zosime[2]. Après s'être longuement étendu sur la Trinité et l'incarnation, Pélage y déclarait ne recevoir qu'un seul baptême « quod iisdem sacramenti verbis in infantibus quibus etiam in maioribus asserimus esse celebrandum » (7); il repoussait la préexistence des âmes dont il admettait la création par Dieu (9); affirmait que les commandements divins peuvent être observés soit « ab omnibus in commune » soit « a singulis » (10), et ajoutait : « Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper Dei indigere auxilio... Dicimus hominem semper et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii » (13). Tout cela était juste sans doute, mais, dans l'espèce, absolument insuffisant : on n'y trouvait rien sur le péché originel, et la question de la grâce n'était qu'effleurée.

D'autre part, et avant même que le *libellus* de Pélage fût parvenu au pape, Celestius arriva en personne à Rome, porteur lui aussi d'un *libellus*[3]. Après avoir longuement traité des vérités du symbole, il y disait

1. *Liber pontificalis*, éd. L. Duchesne, I, 225.

2. C'est la *Fides ecclesiae catholicae* attribuée parfois à saint Augustin. *P. L.*, XLV, 1716 et suiv.; Hahn, *Bibliothek*, § 209.

3. Il n'en reste que des fragments réunis dans *P. L.*, XLV, 1718 et suiv. Ils sont tirés de saint Augustin, *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 5-7, 26. V. aussi Hahn, *Bibliothek*, § 210.

que, si en dehors de la foi on voulait s'occuper d'autres questions, il n'avait pas l'intention de les trancher *definita auctoritate;* il désirait seulement proposer son sentiment qu'il soumettait au Saint-Siège. Il croyait donc le baptême *in remissionem peccatorum* nécessaire aux enfants pour entrer *dans le royaume des cieux;* mais il repoussait d'ailleurs le péché *ex traduce* comme une injure au créateur.

Ce mémoire fut lu par Celestius devant Zosime, assisté du clergé romain. Les protestations de soumission du coupable impressionnèrent sans doute le pape qui le pressa de condamner les propositions qu'on lui attribuait : « Illa omnia damnas quae iactata sunt de nomine tuo? » — « Damno, répondit Celestius, secundum sententiam beatae memoriae praecessoris tui Innocentii » ; et il accepta la doctrine des lettres d'Innocent [1].

Ces déclarations générales parurent sans doute suffisantes à Zosime, car il s'en contenta, aussi bien que des explications de Pélage dans son *libellus,* et écrivit aux évêques d'Afrique deux lettres assez désobligeantes [2], pour les assurer que Pélage et Celestius n'étaient pas vraiment coupables des erreurs qu'on leur reprochait. Il ajoutait cependant, en parlant de Celestius, qu'il ne voulait pas porter sur lui un jugement définitif, et qu'il accordait à ses accusateurs deux mois pour établir sa culpabilité, lesquels deux mois écoulés sans que la preuve fut faite, Celestius serait définitivement absous [3].

Les Africains ne purent qu'être fort mécontents de

1. August., *Contra duas epist. pelag.*, II, 5, 6; cf. *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 8.

2. Ce sont les lettres II (sur Celestius) et III (sur Pélage) dans *P. L.*, XX, 649, 654, répétées au tome XLV, 1719, 1721. La lettre sur Pélage est du 21 septembre 417, un peu postérieure à celle qui vise Celestius.

3. *Epist.* II, 6.

ces lettres; mais ils ne perdirent pas de temps. Un concile de Carthage de deux cent quatorze évêques, tenu à la fin de l'automne 417, décida que la rétractation de Celestius était insuffisante, et que les deux hérétiques resteraient sous la condamnation qui les avait frappés, jusqu'à ce qu'ils eussent fait, sur la nécessité de la grâce, une profession de foi claire et explicite [1]. Cette décision, communiquée au pape, le froissa à son tour. Il y vit une violation de la règle qui interdisait de discuter les jugements du siège apostolique et de réformer ses sentences [2]; mais il jugea plus opportun de céder, et dans sa réponse [3], laissant les choses en l'état, il ne s'opposa pas à un examen plus approfondi de la question. Le jugement définitif restait toujours suspendu.

La lettre de Zosime parvint à Carthage le 29 avril 418. Plus de deux cents évêques s'y trouvaient déjà réunis pour un nouveau concile qui s'ouvrit le 1er mai, et qui porta neuf canons contre l'hérésie pélagienne [4]. Le premier condamnait l'erreur qui déclarait Adam mortel par nature quoi qu'il fît, *non peccati merito sed necessitate naturae.* Le second condamnait ceux qui niaient que les enfants dussent être baptisés, ou qu'ils eussent contracté la faute originelle d'Adam, en sorte qu'ils n'étaient pas baptisés *in remissionem peccatorum.* Le troisième était dirigé contre ceux qui, entre le royaume des cieux et l'enfer, imaginaient, pour les enfants non baptisés, un troisième

1. AUGUST., *Contra duas epist. pelag.*, II, 5; PROSPER, *Contra collatorem*, V, 15.
2. « Quamvis Patrum traditio apostolicae sedi auctoritatem tantam tribuerit ut de eius iudicio disceptare nullus auderet... » et plus loin : « Cum tantum nobis esset auctoritatis ut nullus de nostra possit retractare sententia... » (*Epist.* XII, 1).
3. C'est la lettre XII, *P. L.*, XX, 676, répétée au tome XLV, 1725.
4. Les voir dans *P. L.*, XLV, 1728 et suiv.; HAHN, *Bibliothek*, § 169

séjour où ils vivraient heureux. « Quis catholicus dubitet, ajoutait le concile, participem fieri diaboli eum qui cohaeres esse non meruit Christi[1] ? ». Le quatrième réprouvait ceux qui ne regardaient la grâce de justification en Jésus-Christ que comme une rémission des péchés et non comme un *adiutorium* pour ne plus les commettre. Par le cinquième étaient condamnés ceux qui ne voyaient dans la grâce qu'une lumière « ut sciamus quid appetere et quid vitare debeamus », et non une force « ut quod faciendum cognoverimus etiam facere diligamus atque valeamus ». Par le sixième étaient condamnés ceux qui ne voyaient dans la grâce qu'une aide « ut quod facere per liberum iubemur arbitrium *facilius* possimus implere per gratiam ». Le septième était dirigé contre ceux qui soutiennent que c'est par humilité seulement et non en vérité que chacun doit se déclarer pécheur. Enfin le huitième et le neuvième condamnaient ceux qui affirment que les saints disent la prière *Dimitte nobis debita nostra* non pour eux personnellement, mais pour les pécheurs qui sont dans l'Église, ou bien qu'ils la disent par humilité et non en vérité « ut humiliter, non veraciter hoc dicatur ».

Ces décisions furent portées à la connaissance du pape[2]. Il en fut sans doute impressionné, et comprit qu'il fallait agir. D'autre part, les empereurs, sollicités probablement par les évêques d'Afrique, venaient d'émettre un rescrit chassant de Rome Celestius et Pélage, et punissant leurs partisans de l'exil et de la confiscation de leurs biens[3]. Il n'y avait plus à reculer. Zosime cita une seconde fois Celestius à com-

1. Ce canon manque dans certains textes : il paraît cependant bien authentique. V. la note au bas du texte de *P. L.*, XLV, 1728.
2. On n'a plus la lettre synodale.
3. *P. L.*, XLV, 1726.

paraître devant lui et les évêques de la province romaine. Au lieu de comparaître, Celestius s'enfuit. Le concile condamna donc Celestius et Pélage[1], et une longue *Epistula tractoria,* portant cette condamnation et relatant tous les détails de l'affaire, fut envoyée par le pape, pour y être souscrite, à toutes les Églises de l'Occident et de l'Orient. Il ne reste de cette lettre que quelques fragments[2]. Ils nous apprennent que Zosime y enseignait le péché originel, la nécessité de la grâce, et faisait siens les canons 4, 5 et 6, et probablement tous les canons du dernier concile de Carthage[3].

Dès lors la question était claire : il fallait ou souscrire à la *Tractoria* ou subir l'exil. Les évêques signèrent généralement partout, et le pélagianisme, remarque saint Augustin[4], se trouva condamné par l'univers entier. Seuls dix-huit évêques, et à leur tête Julien d'Eclane, résistèrent. Ils adressèrent à Zosime un *libellus fidei*[5] assez ambigu sur le baptême et la grâce (7, 9, 15), mais très net contre le péché originel (12, 14) et sur l'innocence des saints de l'Ancien Testament (13). Ils demandaient une réponse et déclaraient que, si on voulait les forcer à souscrire, ils en appelaient à un concile général (16). On les déposa, et un ordre d'exil leur fut signifié. Ils errèrent longtemps en Orient, en quête d'évêques qui voulussent les rece-

1. Ce fut peut-être à ce moment que le pape prit connaissance du commentaire de Pélage sur les épîtres de saint Paul (MARIUS MERCATOR, *Commonit.*, II, III, 1).

2. Réunis dans *P. L.*, XX, 693 et suiv. Ils sont tirés de saint Augustin, *Epist.* CXC, 23, de saint Célestin, *Epist.* XXI, 9-11, et de saint Prosper, *Contra Collatorem,* V, 3.

3. PROSPER, *Contra collatorem,* XXI, 1.

4. *Epist.* CXC, 22; MARIUS MERCATOR, *Commonit.*, III, 1.

5. *P. L.*, XLV, 1732 et suiv. Le *libellus* (18) porte qu'il fut adressé à Augustin. Il s'agit peut-être ici de l'évêque d'Aquilée, chargé de faire souscrire la *tractoria* par ses suffragants.

voir et d'un concile général qui voulût les juger. Quand celui d'Ephèse fut réuni en 431, Julien s'y rendit, espérant enfin trouver ce qu'il cherchait. Il n'y trouva qu'une confirmation des condamnations précédentes et de sa propre déposition [1].

Le pélagianisme ne se releva pas du coup que venaient de lui porter les puissances ecclésiastiques et séculières réunies. Il ne disparut pas pour autant tout de suite, et, indépendamment du semi-pélagianisme qui en retint quelque chose, on sait que tous les papes successeurs de Zosime, Boniface (418-422), Célestin (422-432), Sixte III (432-440), saint Léon (440-461) [2], et plus tard Gélase (492-496) [3] eurent à s'occuper de cette hérésie. On a une manifestation très authentique de cette persistance de l'erreur dans les écrits de l'évêque breton Fastidius qui ont été mentionnés plus haut. On n'ignore pas non plus qu'un autre pélagien, Agricola, travaillait, vers 429, à gagner la Grande-Bretagne [4], et que ces efforts occasionnèrent la mission dans ce pays de saint Germain et de saint Loup. Le pélagianisme semble d'ailleurs, à partir de 425-430, avoir adouci un peu ses négations : il ne rejetait plus guère la chute originelle proprement dite; il repoussait seulement le péché et la grâce [5].

1. V. la lettre du concile au pape Célestin : entre les lettres de saint Célestin *Epist.* XX, 3, 6, *P. L.*, L, 518, 522. Dans le premier passage, Θεσσαλίας est probablement une faute pour Ἰταλίας.

2. V. *Epist.* I, II (*P. L.*, LIV).

3. V. *Epist.* V, VI, VII (*P. L.*, LIX).

4. Prosper, *Chronique*, anno 429 (*P. L.*, LI, 594).

5. August., *Epist.* CXCIII, 12, et v. les lettres des papes susmentionnés.

§ 3. — Anthropologie de saint Augustin. L'état primitif de l'homme[1].

Saint Augustin avait largement contribué à la ruine du pélagianisme en travaillant à le faire condamner; il y contribua plus encore, si c'est possible, en le réfutant et en opposant à ses erreurs une doctrine approfondie et longtemps méditée. Il y eut d'autant plus de mérite que les écrivains dont il pouvait lire les œuvres ne lui fournissaient sur ces difficiles problèmes que des réponses superficielles et incomplètes, dans leur ensemble insuffisantes. Mais le docteur de la grâce sut les féconder, les compléter et les amener au point de maturité nécessaire pour en faire des réponses victorieuses. Son génie organisa vraiment l'anthropologie surnaturelle et chrétienne. C'est à ce point de vue qu'il faut envisager maintenant sa lutte contre le pélagianisme, en étudiant les solutions qu'il donnait personnellement aux questions qui étaient en cause, en exposant sa doctrine de l'élévation de l'homme et de sa chute, de la grâce et de la prédestination.

Or, nous savons par saint Augustin lui-même que, sur ces divers sujets, son sentiment ne fut pas, dès le premier jour, absolument fixé[2]. Avant son épiscopat surtout, certaines vérités qu'il découvrit plus tard restaient pour lui obscures. Il y a donc lieu, en analysant sa pensée, de tenir compte de l'époque à laquelle ont été écrits les livres qui la contiennent et

1. Travaux sur ce paragraphe et les suivants : J. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Früscholastik*, Mainz, 1905. Rottmanner, *Der Augustinismus*, München, 1892. A. Kranich, *Ueber die Empfanglichkeit der menschl. Natur für die Güter... nach dem Lehre des hl. Augustin*, Paderborn, 1892. J. Turmel, *Le dogme du péché originel dans saint Augustin*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, t. VI, VII (1901, 1902). J. Mausbach, *Die Ethik d. h. August.*, Freib., 1909.
2. *Retractationes*, I, 23, 2; *De praedestinatione sanctorum*, 7, 8.

que l'on cite. En général, et sauf de légères exceptions, on ne se trompera pas trop en partageant à ce point de vue sa vie littéraire en deux périodes, l'une de recherches auxquelles se mêlent quelques hésitations et qui va de l'an 386 à l'an 397, date de sa consécration épiscopale; l'autre de possession définitive de la doctrine, et qui se confond avec la durée de son épiscopat, 397-430 : cette possession, on le comprend, n'excluant pas d'ailleurs un certain progrès de lumière, effet heureux du choc des idées dans la controverse.

A prendre les questions dans l'ordre chronologique, la première qui se présente est celle de la condition d'Adam avant sa chute.

Ici déjà, nous constatons dans la pensée de saint Augustin l'évolution qui vient d'être signalée. Dans le *De Genesi contra manichaeos*, écrit en 388-391, notre auteur fait du corps d'Adam un corps matériel sans doute et formé de limon (II, 8), mais transparent, céleste (II, 32), n'ayant pas, ce semble, besoin de nourriture (II, 12) et ne connaissant pas non plus l'inclination sexuelle, puisque l'union d'Adam et d'Ève était toute spirituelle et n'existait que « ut copulatione spirituali spirituales fetus ederent, id est bona opera divinae laudis » (II, 15; I, 30)[1]. Cette dernière idée revient encore dans le *De catechizandis rudibus*, 29 (vers 400). Mais en 401, dans le *De bono coniugali*, 2, Augustin commence à douter de sa justesse, et dans le *De Genesi ad litteram* (401-415), il précise enfin sa doctrine et met tout au point. Le corps d'Adam innocent était animal et terrestre, se nourrissant des fruits réels du

1. Cf. *Retract.*, I, 10, 2. Il est juste de remarquer que saint Augustin dit lui-même (*De Genesi ad litteram*, VIII, 5) qu'il n'avait adopté ces explications allégoriques que parce qu'il n'en avait pas d'autres immédiatement sous la main, prévenant du reste le lecteur (*De Gen. cont. manich.*, II, 3) qu'il accepterait volontiers une explication littérale si on pouvait la fournir.

paradis (VI, 30-36, 39; VIII, 7). La femme a été donnée à l'homme pour la procréation des enfants, et cela dans l'Eden même, car l'immortalité des hommes n'était pas un obstacle à leur multiplication, Dieu pouvant transformer leur corps et les glorifier après un certain temps de vie terrestre, sans les faire passer par la mort (IX, 5, 6, 8, 9, 12, 14).

Mais si Augustin a varié sur le sujet que nous venons de voir, en revanche, il a affirmé, dès le principe, l'existence en Adam innocent des dons que l'on nomme préternaturels et surnaturels.

C'était d'abord l'immortalité[1], immortalité dont l'évêque d'Hippone explique la nature dans le *De Genesi ad litteram*, VI, 36 :

Illud (corpus) quippe ante peccatum et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat; id est mortale quia poterat mori, immortale quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus : aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis, quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae[2] : a quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori qui, nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditioris.

Cette immortalité conditionnelle entraînait avec elle l'exemption des maux, des maladies, de la vieillesse « ne corpus eius (Adami) vel infirmitate, vel aetate in deterius mutaretur aut in occasum etiam laberetur[3] ».

Puis, au-dessus des biens du corps, ceux de l'esprit et de l'âme : une sagesse, une science infuse qui avait permis à Adam de donner aux diverses espèces d'êtres

1. *De Genesi contra manich.*, II, 8, 32 : *De libero arbitrio*, III, 55; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 2; etc.
2. Cf. ici *De Gen. ad litt.*, VIII, 11.
3. *De Gen. ad litt.*, VIII, 11 ; IX, 6; *De Gen. contra manich.*, II, 8.

vivants le nom qui leur convenait[1]. Une soumission parfaite des sens à la raison, et de la raison à la loi de Dieu, qui rendait impossible la concupiscence instinctive et les mouvements désordonnés de la chair. L'union conjugale elle-même eût été « sine ullo inquieto ardore libidinis » ; — « nulla concupiscentia tanquam stimulus inoboedientis carnis urgebat[2] ». Puis la liberté de faire le bien ou le mal, mais avec une inclination au bien. « Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad oboediendum Deo, et praeceptum oboedienter accipiens, quod sine ulla quamdiu vellet difficultate servaret, et sine ulla, cum vellet, necessitate desereret, nec illud sane infructuose, nec illud impune facturus[3]. » Cette liberté en effet n'était pas « non posse peccare » qui est la liberté parfaite des élus, mais « posse non peccare[4] ».

Et enfin, pour tout couronner, la grâce, celle que les théologiens nomment habituelle. Saint Augustin, il est vrai, est ici moins explicite. Cependant, il regarde comme identiques l'état d'Adam innocent et celui dans lequel nous sommes renouvelés « in iustitia et sanctitate veritatis » ; il dit que nous recevons « per gratiam iustitiae » l'image de Dieu qu'Adam a perdue ou vu altérer par son péché ; que nous recouvrons par Jésus-Christ la « iustitia fidei » dont nous avions été frustrés en Adam[5]. Il y avait donc dans notre premier père, en dehors des dons que l'on appelle préternaturels, un don spécial de grâce, la *justice*, qui en faisait un homme intérieurement spirituel[6].

1. *Contra Iulian. op. imp.*, V, 1.
2. *De Gen. ad litt.*, IX, 6, 8, 18 ; *De nupt. et concup.*, I, 1, 6, 7, 8.
3. *Contra Iulian. op. imp.*, V, 61 ; VI, 5, 16 ; *De civit. Dei*, XIV, 11, 1.
4. *De corrept. et gratia*, 33.
5. *De Gen. ad litt.*, VI, 37, 38 ; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 7 ; cf. *Retract.*, II, 24, 2.
6. *De Gen. ad litt.*, VI, 39 ; *Contra Iulian. op. imp.*, VI, 39 ; *De corrept. et gr.*, 9 ; *Confess.*, XIII, 32.

Mais précisément tous ces dons d'immortalité, de science, de rectitude morale et de justice, dont le résultat nécessaire était une félicité parfaite [1], saint Augustin les regarde-t-il vraiment comme des dons gratuits, nullement dus à notre premier père, strictement préternaturels ou surnaturels par conséquent, ou bien en fait-il l'apanage naturel de l'homme innocent, l'expression de l'état normal et régulier dans lequel Dieu devait le créer? Quelques auteurs ont opté pour ce dernier sentiment [2]. Selon eux, l'évêque d'Hippone regardait l'état primitif d'Adam simplement comme l'état naturel de l'homme. Il considère en effet notre nature actuelle comme blessée, altérée par le péché : elle a donc perdu son état normal. D'autre part la nature « quae proprie natura dicitur » est pour lui la nature intègre « in qua sine vitio creati sumus », tandis que notre nature actuelle est dite telle seulement « propter originem », origine qui est précisément affectée d'un vice « contra naturam [3] ». Mais ces raisons ont leur contre-partie. D'abord la lecture des textes de saint Augustin laisse l'impression qu'il ne s'occupe guère de ce qui était possible, mais de ce qui a été et de ce qui est; qu'il ne raisonne guère sur le naturel *constitutif* ou *consécutif* ou *exigible* tel que l'ont défini les théologiens, mais qu'il prend l'homme tel que Dieu d'abord, puis la chute l'a fait : le naturel est l'œuvre de Dieu, le contre-naturel est l'œuvre du péché. Ensuite, notre auteur est formel pour attribuer à une providence spéciale de Dieu plusieurs au moins des dons d'Adam innocent. La justice était une *gratia*

1. *De civit. Dei*, XIV, 10.
2. M. Turmel notamment : *Revue d'hist. et de litt. relig.*, VII, 224 et suiv.
3. *Retract.*, I, 15, 6; I, 10, 3. *De civit. Dei*, XIII, 15; XIV, 11, 1; *Contra Iulian. op. imp.*, II, 186.

iustitiae [1]; l'absence de concupiscence était « gratia Dei magna », et l'homme n'en jouissait que parce qu'il était « vestitus gratia [2] ». Le « posse non mori » venait à l'homme « de ligno vitae *non de constitutione naturae* », car Adam était mortel « conditione corporis animalis », et immortel *beneficio conditoris* [3]. Et l'on en peut dire autant de l'absence de douleur et de décrépitude [4]; on en peut dire autant de la science extraordinaire du premier homme, bien que l'évêque d'Hippone insinue et suppose ce dernier point plutôt qu'il ne l'enseigne explicitement [5].

Saint Augustin a donc bien considéré les privilèges d'Adam innocent, au moins dans la mesure ou celui-ci les possédait, comme l'effet d'une libéralité spéciale de Dieu, comme des dons qui n'étaient pas dus à sa nature, encore qu'ils fussent avec elle en pleine harmonie.

§ 4. — Le péché originel et ses conséquences.

On connaît déjà, par ce qui a été dit plus haut, la méthode d'interprétation des récits de la Genèse adoptée par saint Augustin dans le *De Genesi contra manichaeos*. Nous la retrouvons dans l'exégèse du récit de la chute. Le serpent n'y apparaît guère que comme une figure du démon; la tentation est toute intérieure, pendant que l'arbre de la science du bien et du mal est peut-être traité comme une simple allégorie [6]. Mais plus tard tout change. Le démon reste le vrai tenta-

1. V. plus haut.
2. *Contra Iulian.*, IV, 82; *De peccat. meritis et remiss.*, I, 21; *De civit. Dei*, XIII, 13; *De Gen. ad litt.*, XI, 41, 42.
3. V. plus haut.
4. *De Gen. ad litt.*, VIII, 11; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 3.
5. *De Gen. ad litt.*, IX, 20.
6. *De Gen. contra manich.*, II, 12, 20.

teur : toutefois il parle à Ève par l'intermédiaire d'un serpent réel dont il meut les organes pour lui faire articuler des mots réels[1]. Ève est trompée : Adam ne l'est pas, mais ne voulant pas se séparer de sa compagne, il consent à partager sa faute. Leur péché fut d'autant plus grand que la défense qui leur avait été faite était plus facile à retenir et à observer. Du reste, avant de désobéir extérieurement, ils s'étaient complus en eux-mêmes et avaient péché par orgueil : « Diabolus hominem non cepisset, nisi iam ille sibi ipsi placere coepisset[2]. »

Ce péché d'Adam s'est transmis à ses descendants : c'est le péché originel en nous. Nous savons par saint Augustin lui-même que ses adversaires l'accusaient d'avoir varié sur ce point et de n'avoir pas, dans ses œuvres de jeunesse, admis cette doctrine[3]. Nous connaissons même les textes dans ce sens qu'on lui rappelait. C'étaient un texte du *De vera religione*, 27 ; deux autres du *De Genesi contra manichaeos*, II, 43 ; deux passages du *De libero arbitrio*, III, 49, 50 ; un texte du *De duabus animabus*, 12 ; un autre enfin des *Acta contra Fortunatum*, 21[4]. On remarquera que presque tous ces ouvrages sont dirigés contre les manichéens. L'auteur niait l'existence d'une nature mauvaise en soi, et s'appliquait à relever l'existence du libre arbitre.

L'évêque d'Hippone protesta vigoureusement contre les variations que lui imputaient ses adversaires, et soutint que, sur l'existence du péché originel, il avait toujours cru et enseigné ce que l'Église croit et enseigne[5]. Son assurance n'était pas vaine, et il est vrai

1. *De Gen. ad litt.*, XI, 34 ; *De civit. Dei*, XIV, 11, 2.
2. *De civit. Dei*, XIV, 13, 2 ; 11, 2 ; 12 ; 13, 1 ; 14 ; *De Gen. ad litt.*, XI, 39.
3. *Contra Iulian.*, VI, 39.
4. Cf. dans l'ordre, *Retractat.*, I, 13, 5 ; I, 10, 3 ; I, 9, 3 ; I, 15, 2 ; I, 16, 2.
5. *Contra Iulian.*, VI, 39.

qu'aussi haut ou à peu près que nous puissions remonter dans ses œuvres, nous trouvons mentionnée, ou supposée, sinon la doctrine du péché originel proprement dit, du moins celle de la chute, d'une avarie survenue à notre nature *ex traduce*, et ayant sa source dans le péché de notre premier père [1]. Mais, à partir de 397, saint Augustin devient plus précis, plus complet et plus fort. On étudiera plus loin l'idée qu'il se fait et qu'il donne du péché d'origine. On serait infini par ailleurs si l'on voulait même seulement énumérer ici les textes où il en proclame l'existence. Mieux vaut indiquer immédiatement les preuves qu'il apportait contre les pélagiens pour appuyer son affirmation.

La première était tirée de l'Ecriture. Saint Augustin utilisait le psaume L [2], le livre de Job, XIV, 4, qu'il lisait suivant le texte des Septante [3], et le passage aux Ephésiens, II, 3 [4]. Mais ses deux textes principaux étaient celui de saint Paul aux Romains, V, 12, et celui de saint Jean, III, 5.

L'évêque d'Hippone lisait ainsi le premier : « Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit in quo omnes peccaverunt [5]. » C'est sensiblement le texte de la Vulgate, sauf l'omission du mot *mors* avant *pertransiit*. Les pélagiens expliquaient ces paroles d'une propagation du péché par imitation, Adam ayant le premier donné l'exemple de la révolte [6]. A quoi saint Augustin répondait : « Non primus peccavit Adam. Si

1. Voici quelques références : *De libero arbitrio*, III, 31; III, 54; *De moribus Ecclesiae*, I, 35; *De divers. quaest. ad Simplic.*, I, qu. I, 10.
2. « Quid est quod se dicit (David) in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam? » (*Enarr. in psalm.* L, 10).
3. « Inde est quod nec unius diei infantem mundum dicit a peccato » (*Sermo* CLXX, 2).
4. *Sermo* CLXX, 2.
5. *Sermo* CCXCIV, 15.
6. *Contra Iulian. op. imp.*, II, 47.

primum peccatorem requiris, diabolum vide. » Or, il n'est pas dit que le péché est entré par le diable mais *per hominem;* il s'agit donc ici de transmission, non d'imitation[1]. D'autre part, notre auteur faisait d'abord de *peccatum* le sujet de *pertransiit;* Julien le lui reprocha, trouvant cette interprétation arbitraire. Augustin remarqua qu'il importait peu que l'on fît de *mors* ou de *peccatum* le sujet de *pertransiit,* puisque la mort ne serait pas passée dans les enfants d'Adam si le péché lui-même n'y était pas passé : « quia non erat iustum sine crimine transire supplicium[2] ». Quant à *in quo,* après avoir hésité quelque temps, il le fit rapporter à *hominem :* « Restat ut in illo primo homine peccasse omnes intellegantur[3] ». Mais il s'obstina toujours à le traduire *en qui,* et repoussa le sens de *propter quod, eo quod* que les pélagiens donnaient au grec ἐφ' ᾧ : c'était là à son avis un sens nouveau, défectueux, faux : « novum atque distortum et a vero abhorrentem[4] ».

Le texte de saint Jean, III, 5, est le suivant : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest intrare in regnum Dei. » Il indique clairement que l'on n'entre au royaume des cieux que moyennant une renaissance. Les pélagiens tâchaient de s'en débarrasser en distinguant le *royaume des cieux,* qui exigeait en effet le baptême, de la *vie éternelle,* lot des non baptisés, enfants ou qui ont observé la loi naturelle. Saint Augustin a bien exposé ce système dans son sermon CCXCIV, 2. Au fond, la question était de savoir si, entre l'état de salut et de damnation, entre le ciel et l'enfer,

1. *Sermo* CCXCIV, 15; *De peccat. merit. et rem.*, I, 10; *De nupt. et concup.*, II, 45; *Contra Iulian. op. imp.*, II, 47, 50, 52, 56; III, 85.
2. *Contra Iulian. op. imp.*, II, 63, 50; *De nupt. et concup.*, II, 45.
3. *Contra duas epist. pelag.*, IV, 7; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 11.
4. *Contra Iulian.*, VI, 75. On sait que l'exégèse ne donne pas raison à saint Augustin sur ce point.

se trouvait un troisième état, un troisième lieu pour ceux qui n'ont ni bénéficié de la grâce de Jésus-Christ, ni mérité d'être châtiés pour leurs péchés personnels. L'évêque d'Hippone repoussa cette conception : « Hoc novum in Ecclesia, prius inauditum est esse vitam aeternum praeter regnum caelorum[1]. » Le texte de saint Jean, vi, 54 : « Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis » le dit assez : on n'a la vie, la vie éternelle que moyennant la communion; or on ne peut communier sans avoir été baptisé; le baptême est donc nécessaire pour la vie éternelle comme pour le royaume des cieux[2]. Les enfants non baptisés sont donc damnés[3]. Or ils ne peuvent l'être que s'ils ont péché. L'enfant venant au monde est donc pécheur, souillé de la faute originelle : il est baptisé *in remissionem peccatorum* et pénitent dans le baptême comme il devient fidèle par lui[4]. — Et même en admettant la distinction des pélagiens, la conclusion resterait juste, car la privation du royaume de Dieu est une peine, et pourquoi l'innocent en serait-il frappé[5]?

La seconde preuve fournie par saint Augustin de l'existence en nous du péché d'origine était tirée des Pères qui l'avaient précédé. Il ne la donne pas d'un bloc, car, dans le principe, il ne l'avait pas approfondie, mais au fur et à mesure de ses lectures. Il a donc cité, comme appuyant sa doctrine, saint Cyprien, saint Hilaire, saint Ambroise, l'Ambrosiaster, saint Irénée, Reticius d'Autun, Olympius évêque d'un siège inconnu d'Espagne, saint Jérôme; puis quelques Pères grecs,

1. *Sermo* CCXCIV, 3, 4.
2. *De peccat. merit. et remiss.*, I, 26; *Contra duas epist. pelag.*, I, 40
3. *De peccat. merit. et remiss.*, III, 7.
4. *De peccat. merit. et rem.*, I, 34; III, 7; I, 25.
5. *De peccat. merit. et rem.*, I, 58; *Contra Iulian.*, VI, 32.

saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, les pères du concile de Diospolis et enfin saint Jean Chrysostome[1]. C'étaient là des témoignages auxquels les hérétiques ne devaient pas résister : « Convinceris undique : luce clariora sunt testimonia tanta sanctorum[2]. »

Le baptême des enfants et les rites qui l'accompagnent fournissaient à saint Augustin un troisième argument en faveur du péché originel. Ce baptême est une *ablution*, une *purification;* ceux qui le reçoivent sont *rachetés* de la puissance du démon, participent à la rédemption de Jésus-Christ. Ce qui le prouve, ce sont les exorcismes, ce sont les renonciations à Satan exigées des parrains. Comment expliquer tout cela sinon par un péché d'origine qui souille les enfants dès leur naissance, qui les a mis en la puissance de Satan[3]? Cet argument embarrassait beaucoup les pélagiens : quelques-uns en étaient réduits à supposer que les enfants avaient, après leur naissance, commis des fautes personnelles[4].

Enfin — et ici l'on entre dans ce qui constitue proprement le système augustinien comme système à part — l'évêque d'Hippone tirait, en faveur de sa doctrine, une dernière preuve de l'état actuel, physique et moral, de l'homme.

Il y a d'abord les souffrances des enfants. Ces souffrances sont multiples, très dures; elles vont « usque ad daemonum incursus ». Comment les expliquer? Elles ne sont pas des peines pour des péchés personnels; elles n'ont pas pour but d'exercer la vertu de ceux

1. *Sermo* CCXCIV, 19; *De pecc. mer. et rem.*, III, 10; *De natura et gr.*, 72; *De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 47; *Contra duas epist. pelag.*, V, 7, 21-24, 29; *Contra Iulian.*, I, 5-11, 15-19, 22-28.

2. *Contra Iulian.*, I, 30.

3. *De nupt. et concup.*, I, 23; *Contra Iulian.*, VII, 11; *Contra Iulian. op. imp.*, I, 50.

4. *De pecc. mer. et rem.*, I, 63, 64.

qu'elles affligent. Si donc on ne veut pas accuser Dieu d'ètre injuste et cruel, ni verser dans l'erreur manichéenne qui met dans l'homme un principe essentiellement mauvais, il faut dire que ces souffrances sont la juste punition d'une faute originelle[1].

Puis il y a cette immense et universelle misère du genre humain, les maladies, la douleur, la pauvreté, l'ignorance, les vices, les travaux, les accidents, les calamités de tout genre qui sont la condition de notre malheureuse race et qui l'accompagnent toute la vie[2]. Il y a surtout cette opposition en nous entre la chair et l'esprit, cette immonde concupiscence dont nous rougissons, que nous cachons avec soin, tant nous sentons instinctivement qu'elle ne saurait être — au moins dans le degré où elle existe — l'œuvre du créateur[3]. Il semble à saint Augustin qu'un état si misérable n'est pas l'état naturel et normal de l'homme, que Dieu n'aurait été ni saint ni juste en nous y condamnant sans raison, que le genre humain n'est donc tel qu'il est qu'en conséquence d'une faute qui pèse sur lui, et à laquelle chacun de nous participe[4].

1. *Contra Iulian.*, VI, 67; III, 9; *Contra Iulian. op. imperf.*, I, 27, 29, 49; II, 87, 119; V, 64; VI, 36.

2. V. les tableaux du *Contra Iulian. op. imp.*, I, 50, 54; III, 44; VI, 5, et surtout du *De civit. Dei*, XXII, 22, 1-3.

3. *De nupt. et concup.*, I, 24; *Contra duas epist. pelag.*, I, 31, 33, 35.

4. *De nupt. et concup.*, I, 24; *Contra Iulian. op. imp.*, V, 48. — Saint Augustin étend-il à tous les hommes la tache originelle et ne fait-il, en dehors de Jésus-Christ, aucune exception même en faveur de Marie? Les auteurs qui prétendent qu'il a témoigné en faveur de l'immaculée conception apportent deux textes (authentiques). Le premier est tiré du *De natura et gratia*, 42; le second se trouve dans le *Contra Iulianum opus imperfectum*, IV, 122. De plus, si l'on rapproche le passage indiqué du *De natura et gratia* d'un passage du *Contra Iulianum*, V, 57, on remarque qu'ils forment les deux prémisses d'un syllogisme dont la conséquence forcée est la conception immaculée de la Vierge. — On peut cependant répondre à cela : 1° Dans le texte du *De natura et gratia*, 42, il ne s'agit pas, entre saint Augustin et Pélage, du péché originel mais des péchés actuels. C'est de ceux-ci que notre auteur déclare Marie absolument exempte. 2° Dans le second passage du *Contra*

En quoi consiste précisément cette faute, et de tous les effets qui sont en nous la suite du péché d'Adam, la mortalité, la douleur, l'ignorance, la concupiscence, la perte de la justice, quel est celui qui nous constitue proprement dans l'état de péché, qui est en nous le péché d'origine, les autres étant seulement une conséquence et une punition de la chute primordiale.

Saint Augustin n'a pas caché l'embarras que lui causait cette question : « Nihil est ad praedicandum notius, disait-il du péché originel, nihil ad intellegendum secretius[1] ». Tout bien considéré cependant, il lui parut que le péché d'origine en nous consistait dans la concupiscence désordonnée et surtout dans la concupiscence sexuelle qui règne en nous, et qui a été

Iulianum opus imperfectum, IV, 122, il est bien question du péché originel, et Julien reproche précisément à son adversaire d'y faire tremper Marie : « Tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis »; mais malheureusement la réponse d'Augustin est ambiguë : « Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi ». Si saint Augustin ne fait pas de Marie le lot du démon par la condition de sa naissance, ce n'est pas parce qu'il nie, comme Julien, le péché originel, c'est parce que la condition de naissance de Marie a été corrigée par une grâce de renaissance. A quel moment cette grâce de renaissance a-t-elle opéré, l'auteur ne le dit pas. 3° Enfin, il est très vrai que dans le *De natura et gratia*, 42 et le *Contra Iulianum*, V, 57 combinés ensemble, l'évêque d'Hippone pose des principes dont la conséquence est l'immaculée conception de la Vierge : mais cette conséquence, il ne la tire pas, il ne paraît pas l'avoir aperçue; bien plus il l'écarte dans le passage même du *Contra Iulianum :* « Nullus est hominum praeter ipsum (Christum) qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu ». — Il est certain, d'autre part, que saint Augustin adopte ailleurs des vues et un langage incompatibles avec le privilège de Marie, cette idée par exemple que l'exemption du péché originel requiert une naissance *ex virgine* (V. plus loin), et encore l'expression de *caro peccati* par laquelle il désigne la chair de la Vierge — expression qui s'applique à tous les hommes déchus — par opposition à celle de *similitudo carnis peccati* par laquelle il désigne la chair innocente du Sauveur (*De peccator. merit. et remiss.*, II, 38; *Contra Iulian.*, V, 52; *Contra Iulian. op. imperf.*, IV, 79; VI, 22). — On trouvera toute cette question complètement traitée dans Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus*, Köln, 1907, p, 183-233.

1. *De moribus Eccl. cathol.* I, 40.

voulue par Adam. Car, par concupiscence, l'évêque d'Hippone n'entend pas uniquement l'appétit du plaisir charnel : il entend d'une manière générale l'attrait qui nous détourne des biens supérieurs pour nous incliner vers les jouissances inférieures, « cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur[1] ». Mais de ces inclinations la plus violente et celle dont l'insoumission à la raison et à Dieu est la plus manifeste est évidemment la passion sexuelle, et c'est pourquoi saint Augustin y vit principalement le corps même du péché originel en nous : « Hoc est malum peccati in quo nascitur omni homo[2] ». Elle est un péché à la fois et la peine du péché « sic est autem peccatum ut sit poena peccati », parce qu'elle est un désordre et en même temps un châtiment du péché de notre premier père[3].

Ici cependant se présentait une difficulté. Si le péché originel est la concupiscence, le baptême n'efface donc point ce péché, puisqu'il ne détruit point la concupiscence. Saint Augustin répond en distinguant dans la concupiscence l'*actus* et le *reatus*, l'acte même ou le fait de la concupiscence et sa culpabilité. Le baptême la laisse subsister *quoad actum,* mais il en efface ce qu'elle a de coupable et de mauvais; il fait qu'elle n'est plus imputée à péché : « Ad haec respondetur dimitti concupiscentiam carnis in baptismo non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur[4] ». Dans tout péché en effet on peut distinguer l'acte par lequel on le commet, par exemple l'adultère, et la culpabilité, le *reatus* qui persiste une fois l'acte terminé, *reatus* qui ne disparaît que par la rémission divine. Si donc il est possible

1. *De libero arbitrio*, I, 34.
2. *De peccat. mer. et rem.*, I, 57.
3. *De peccat. mer. et rem.,* II, 36; *Contra Iulian. op. imp.*, I, 47.
4. *De nupt. et concup.*, I, 28, 29; cf. 27; *Contra duas epist. pelag.*, I, 27.

que les péchés ordinaires *transeant actu*, *maneant reatu* « sic itaque fieri e contrario potest ut etiam illud maneat actu, transeat reatu[1] ». La concupiscence est donc un péché chez les non baptisés : dans les baptisés, elle ne l'est plus. Elle reste un mal cependant, car ce que le baptême purifie c'est le baptisé, non la concupiscence[2]; et elle reste un mal que l'on peut appeler péché, parce qu'elle en vient et y conduit[3]. C'est une blessure dont on a retiré le trait : le baptême retire le trait; la blessure demeure[4].

Mais alors, objectait-on, le mariage, qui est inséparable de la concupiscence et qui la met en œuvre, est donc mauvais. On sait comment l'évêque d'Hippone résolvait cette difficulté. Ce qui est mauvais, ce n'est pas le mariage mais la concupiscence qui accompagne l'acte conjugal, et qui l'accompagne non nécessairement — puisque l'homme innocent ne l'aurait pas connue — mais conséquemment à la chute originelle[5].

Le péché originel est donc en général la concupiscence désordonnée, et au premier chef la concupiscence sexuelle. Reste à expliquer comment elle est volontaire, car tout péché doit être voulu par l'homme, autrement il le faudrait attribuer à Dieu; et reste aussi à expliquer comment la nature humaine n'en est pas essentiellement viciée, ce qui conduirait au manichéisme. Saint Augustin répond à la première question en observant que le péché originel est volontaire

1. *De nupt. et concup.*, I, 29. On peut comparer cela par exemple à un commerce illégitime entre deux personnes qui se trouve légitimé par le mariage : *Manet actu, transit reatu.*

2. *Contra Iulian.*, VI, 12, 51; *Contra Iulian. op. imp.*, IV, 61.

3. *Contra duas epist. pelag.*, I, 27.

4. *De trinit.*, XIV, 23.

5. *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 38; *De nupt. et concup.*, I, 20, 27; II, 25, etc.

de la volonté d'Adam, notre chef moral, de qui nous héritons et dont nous sommes solidaires : « Illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia a prima hominis mala voluntate contractum factum est quodammodo haereditarium[1]. » Et encore : « Sed peccatis, inquis, alienis non utique perire debuerunt (parvuli). Aliena sunt sed paterna sunt : ac per hoc iure seminationis atque germinationis et nostra sunt[2]. »

Quant à la seconde question, notre auteur répondait aux reproches de manichéisme de Julien, en remarquant qu'il ne faisait pas de la concupiscence une substance mauvaise en soi, mais seulement un défaut, une maladie, une langueur de la nature humaine qui entravait ses opérations mais ne corrompait pas son être intime : « Non dixeram (naturam humanam) malam non esse sed malum non esse, hoc est ut planius loquar, non dixeram vitiatam non esse, sed vitium non esse[3]. » Et c'est pourquoi saint Augustin préfère à l'expression *naturale peccatum* celle de *originale peccatum*, parce qu'elle marque mieux que la première que ce péché est le fait de l'homme et du premier homme[4].

De tout ce qui vient d'être dit il résulte manifestement que c'est par la génération, et plus spécialement par l'action, dans l'acte générateur, de la concupis-

1. *Retract.*, I, 13, 5.
2. *Contra Iulian. op. imp.*, I, 48; *De peccat. merit. et rem.*, III, 15. Saint Augustin pousse si loin ce principe qu'il regarde comme probable que les enfants héritent des péchés de leurs parents. Jusqu'à quelle génération, il n'ose le définir (*Enchiridion*, XLVI, XLVII; cf. *Contra Iulian. op. imp.*, III, 57). V. cependant *Contra Faustum*, XXII, 64; *Brevic. collat.*, III, 17; *Enarr. in psalm.* CVIII, 15.
3. *Contra Iulian. op. imp.*, III, 190, 192; *Contra Iulian.*, VI, 53; *De nupt. et conc.*, I, 28.
4. *Contra Iulian. op. imp.*, V, 9.

cence que se transmet le péché originel. Dans les païens la chose va de soi : la chair souillée et pécheresse, la concupiscence encore péché produit la chair pécheresse et souillée, la concupiscence coupable. Dans les époux baptisés, la concupiscence, il est vrai, n'est plus imputée à péché; elle accompagne cependant l'acte conjugal, et produit dans l'enfant la concupiscence, laquelle se trouve être en lui un péché, le péché originel, puisqu'il n'est point encore régénéré. Les textes où saint Augustin a consigné cet enseignement sont innombrables : « Propter hanc (concupiscentiam) ergo fit ut etiam de iustis et legitimis nuptiis filiorum Dei, non filii Dei sed filii saeculi generentur : quia et ii qui genuerant, si iam regenerati sunt, non ex hoc generant ex quo filii Dei sunt sed ex quo adhuc filii saeculi... Ex hac igitur concupiscentia carnis quod nascitur, utique mundo non Deo nascitur. Deo autem nascitur cum ex aqua et Spiritu renascitur. Huius concupiscentiae reatum regeneratio sola dimittit, ac per hoc generatio trahit[1]. » — Et voilà pourquoi Jésus-Christ a voulu naître d'une vierge. La naissance virginale était la condition de sa parfaite innocence : « Propterea quando nasci est in carne dignatus, sine peccato solus est natus[2]. » — « Quia Mariae corpus quamvis inde (ex concupiscentia) venerit, tamen eam non traiecit in corpus quod non inde concepit[3]. »

Cette explication cependant rendait bien compte de ce qui se passait dans la chair, la concupiscence engendrant la concupiscence comme le sang vicié un

1. *De nupt. et concup.*, I, 20, 21, 27; *Contra Iulian.*, V, 52; *Contra Iulian. op. imp.*, II, 42, 218; *Contra duas epist. pelag.*, I, 27; *Sermo* CLI, 5.
2. *De nupt. et concup.*, I, 27.
3. *Contra Iulian.*, V, 52; *Contra Iulian. op. imp.* II, 42, 218; *Sermo* CLI, 5.

autre sang vicié[1]; mais elle ne disait pas comment l'âme raisonnable, qui est le principal sujet du péché originel, en qui se trouve le *reatus peccati* est atteinte par cette souillure. Il fallait pousser plus loin les recherches, et ces recherches impliquaient la solution du problème de l'origine de l'âme, car l'explication à fournir de la souillure de l'âme devait être différente, suivant qu'on adopterait le créatianisme ou le traducianisme. Dans le premier cas, il faudrait dire que l'âme créée pure par Dieu et unie par lui, pour des raisons ignorées de nous, à un corps, est souillée par son contact avec une chair viciée. Dans le second cas, on pourrait admettre que l'âme de l'enfant est directement souillée par celle des parents dont elle dérive : « Aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta iustitia divinae legis includitur[2]. » Or, sur cette question de l'origine de l'âme, saint Augustin ne parvint jamais à se faire une opinion ferme. Personnellement et comme philosophe, il inclinait au créatianisme[3]; mais il lui semblait que cette doctrine était incompatible avec celle du péché originel. Sa grosse difficulté était d'expliquer pourquoi des milliers d'âmes d'enfants, créées innocentes par Dieu, étaient par lui introduites dans des corps où il savait qu'elles seraient souillées et ne pourraient pas d'ailleurs être régénérées par le baptême. Où, et quand, et comment avaient-elles mérité d'être unies à ces corps[4]? Fallait-il donc revenir au système d'Origène sur la préexistence des âmes? Augustin n'en voulait

1. Non pas que la chair soit le sujet de la concupiscence, abstraction faite de l'âme qui la vivifie; il s'agit de la chair vivante et animée. Cf. *De perfectione iustitiae*, 19.
2. *Contra Iulian.*, V, 7.
3. *Epist.* CLXVI, 3, 4; CXC, 15.
4. *De anima et eius origine*, I, 6, 13; *Epist.* CLXVI, 10.

pas[1]. Il se trouvait donc rejeté vers le traducianisme, et d'autant plus que les pélagiens, naturellement, enseignaient le créatianisme, et en tiraient un argument contre lui[2]. Quand il écrivit ses *Rétractations* (426-427), l'évêque d'Hippone n'était pas encore fixé[3]; mais, résolument, il avait déjà élevé la question dogmatique au-dessus de la question philosophique sur la provenance des âmes. Que l'on adoptât sur ce dernier point le sentiment que l'on voudrait, peu importe, pourvu que l'on respectât l'enseignement certain de la foi sur le péché d'origine : « Ista fides non negetur, et hoc quod de anima latet aut ex otio discitur, aut, sicut alia multa in hac vita, sine salutis labe nescitur[4]. »

Une fois étudiés l'existence, l'essence et le mode de propagation du péché originel en nous, il reste à en examiner les conséquences, à voir les ravages qu'il a opérés dans notre nature et dans l'humanité en général.

Nous ne voulons pas parler ici de la mort, des souffrances, de l'ignorance et des misères de la vie qui sont la suite de la faute d'Adam, et qui accompagnent en chacun de nous la participation à cette faute : il s'agit d'effets plus intimes et qui tiennent de plus près à notre fin surnaturelle.

Le premier, et l'un de ceux auxquels saint Augustin a donné le plus d'importance, est la perte de la liberté du bien moral. On a vu que notre auteur faisait du *posse non peccare* un privilège d'Adam innocent. Adam avait le pouvoir d'éviter le mal et, moyennant une grâce dont il sera question plus loin (*auxilium*

1. *De anima et eius orig.*, I, 18.
2. *De peccat. merit. et rem.*, III, 5; *Contra duas epist. pelag.*, III, 26; *Contra Iulian. op. imp.*, II, 178· IV, 104.
3. *Retract.*, I, 1, 3.
4. *Contra Iulian.*, V, 17

sine quo non), de faire le bien. C'est ce que saint Augustin appelle proprement *la liberté*. Cette liberté a été perdue par le peché d'origine. Nous ne pouvons plus, sans la grâce, éviter le mal, ni, sans une grâce plus spéciale, faire le bien. Ce n'est pas à dire que nous fassions nécessairement le mal que nous accomplissons : non, nous le faisons librement, et en cela consiste précisément le *libre arbitre* qui nous reste et qu'il faut bien distinguer de la liberté. Malheureusement, l'évêque d'Hippone n'a pas gardé toujours dans son langage cette distinction importante entre les mots *libertas* et *liberum arbitrium*, et il lui est arrivé plus d'une fois, au grand scandale de ses adversaires, de dire simplement que l'homme dechu avait perdu le libre arbitre [1]. Mais le fond de sa pensée n'est pas douteux : « Quis autem nostrum dicat quod primi hominis peccato perierit *liberum arbitrium* de humano genere? *Libertas* quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam... Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet. Unde et apostolus : *Cum essetis*, inquit, *servi peccati, liberi fuistis iustitiae*. Ecce ostenduntur etiam peccato minime, nisi alia libertate, servire. Liberi ergo a iustitia non sunt nisi arbitrio voluntatis, liberi autem a peccato non fiunt nisi gratia Salvatoris ». « Et liberum arbitrium captivatum nonnisi ad peccatum valet; ad iustitiam vero nisi divinitus liberatum adiutumque non valet [2]. » Et d'ailleurs : « Si

1. Par exemple *Enchiridion*, XXX ; cf. *De perfect. iustitiae hominis*, IV, 9; *Epist.* CXLV, 2; *Contra duas epist. pelag.*, I, 4.

2. *Contra duas epist. pelag.*, I, 5; III, 24; I, 7; *Enchiridion*, XXX; *De nupt. et conc.*, II, 8; *Sermo* CLVI, 12; *Contra Iulian. op. imp.*, I, 94; III, 120.

liberum non est nisi quod duo potest velle, id est et bonum et malum, liber Deus non est qui malum non potest velle [1]. » Aussi le saint docteur suppose-t-il que la grâce trouve en nous et ne crée pas le libre arbitre [2]. Les textes qui paraissent dire le contraire doivent s'entendre de la liberté du bien [3].

La pensée de saint Augustin est donc claire : sans la grâce de Dieu l'homme ne peut que pécher [4]. On verra plus loin quelle grâce lui est nécessaire pour éviter le mal. En attendant, et de cet état d'infirmité où la déchéance nous a précipités, l'évêque d'Hippone conclut que si, théoriquement et à la rigueur, nous pouvons, moyennant la grâce de Dieu, vivre sans aucune faute, pratiquement le fait ne s'est réalisé qu'en Jésus-Christ et sa sainte mère [5]. Il ne condamna pas cependant absolument l'opinion contraire dans les ouvrages antérieurs à 418 [6]; mais le concile de Carthage de cette année ayant nettement défini que même les justes disent en vérité le *Dimitte nobis peccata nostra*, le saint docteur déclara dès lors insoutenable le sentiment de Pélage sur la parfaite innocence de certains personnages de l'ancienne et de la nouvelle Loi [7].

Une troisième conséquence qui résulte du péché originel est, en principe, l'universalité de la damnation. Le genre humain, tout entier coupable en naissant, et placé hors de la voie du salut, est, dans la rigueur de la justice, perdu éternellement et ne peut être sauvé que par la grâce et la miséricorde de Dieu.

1. *Contra Iulian. op. imp.*, I, 100, 102.
2. *De gratia et lib. arbitr.*, 37, 38.
3. Par exemple, *De spiritu et littera*, 52; *Epist.* CXCIV, 3; CCXVII, 8.
4. V. cependant un peu plus bas, p. 485, note 7 et p. 487.
5. *De peccat. mer. et remiss.*, II, 7, 8, 34; *De natura et gratia*, 42.
6. *De perfect. iust. hominis*, 44.
7. *Contra duas epist. pelag.*, IV, 27.

Il est « una quaedam massa peccati », une « universa massa perditionis[1] ». On connait le lugubre tableau que trace l'*Enchiridion* (XXVI, XXVII) de cette perdition :

Hinc post peccatum exsul (Adam) effectus, stirpem quoque suam, quam peccando in se tanquam in radice vitiaverat, poena mortis et damnationis obstrinxit; ut quidquid prolis ex illo et simul damnata, per quam peccaverat, coniuge... nasceretur traheret originale peccatum, quo traheretur per errores doloresque diversos ad illud extremum cum desertoribus angelis vitiatoribus et possessoribus et consortibus suis sine fine supplicium... Ita ergo se res habebat : iacebat in malis vel etiam volvebatur, et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata, et adiuncta parti eorum qui peccaverant angelorum, luebat impiae desertionis dignissimas poenas.

Enfin, une dernière conséquence du péché originel, et déjà contenue dans la précédente, c'est la damnation des enfants morts sans baptême. Dans le *De libero arbitrio*, III, 66, écrit en 388-395, saint Augustin avait d'abord admis pour eux un état intermédiaire qui n'aurait été un état ni de récompense ni de châtiment. Mais il remarqua bien vite que ces enfants n'étaient pas sans péché et qu'ils devaient, par conséquent, subir le sort commun du genre humain. Puisqu'il n'y a pas de milieu entre le ciel et l'enfer et qu'ils étaient exclus du ciel, il fallait qu'ils allassent au feu éternel : « Si autem non eruitur a potestate tenebrarum, et illic remanet parvulus; quid mireris in igne aeterno cum diabolo futurum qui in Dei regnum intrare non sinitur[2] ? »

On sait d'autre part que, dans cet enfer, l'évêque d'Hippone soumettait les enfants non baptisés à une peine positive, mais *omnium mitissima*[3]. Il n'oserait

1. *De divers. quaest. ad Simpl.*, I, qu. II, 16; *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 34; *De corrept. et gratia*, 28.

2. *Contra Iulian. op. imp.*, III, 199; *Contra Iulian.*, VI, 3; *Sermo* CCXCIV, 2-4; *De pecc. mer. et remiss.*, I, 55.

3. *De pecc. mer. et remiss.*, I, 21; *Enchiridion*, XCIII; *Contra Iulian.* V, 44.

même prononcer, ajoute-t-il, qu'il leur vaudrait mieux n'être pas nés, attendu que Notre-Seigneur n'a dit cela que des plus grands pécheurs [1]. On aurait tort toutefois d'en conclure qu'ils sont heureux ; c'est une souffrance et une très grande souffrance à une image de Dieu que d'être exilée loin de lui [2].

§ 5. — La grâce.

Qu'est-ce qui nous tirera de l'abîme où nous a précipités le péché d'Adam ? Une seule chose, la grâce de Jésus-Christ.

La théologie traite à part de la grâce actuelle et de la grâce habituelle. Bien qu'il ait parlé de celle-ci, c'est surtout de la première que saint Augustin s'est occupé contre les pélagiens.

Il distingue d'abord avec soin des grâces *extérieures* et des grâces *intérieures,* des grâces de simple *illumination* qui nous instruisent de ce que nous devons faire, et des grâces de *motion* qui touchent et inclinent la volonté à l'action : « Legant ergo et intellegant, intueantur atque fateantur non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates [3]. »

Il distingue, en second lieu, la grâce *prévenante,* la grâce *adjuvante* ou *coopérante,* et la grâce *subséquente.* Le *De gratia et libero arbitrio,* 33, est ici très précis. Notre auteur y marque la progression de la volonté ou de l'inclination à vouloir irréfléchie, du

1. *Contra Iulian.,* V, 44.
2. *Contra Iulian.,* III, 9; V, 4.
3. *De gratia Chr. et de pecc. orig.,* I, 25, 8, 9, 13, 14; *De pecc. merit. et remiss.,* II, 26; *De spir. et litt.,* 5; *Contra Iulian. op. imp.,* I, 95.

vouloir libre et réfléchi, et enfin de l'action elle-même : « Quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit quod operando incipit. Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus nobiscum cooperatur : tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus ad bona pietatis opera nihil valemus[1]. »

Mais une distinction en un sens plus importante est celle que fait saint Augustin entre la grâce *adiutorium sine quo non* et la grâce *adiutorium quo,* autrement dit entre la grâce *suffisante* — mais qui peut devenir efficace — et la grâce *efficace*. Cette distinction est apportée à l'occasion d'un parallèle entre l'état d'Adam innocent et le nôtre. Adam même innocent ne pouvait persévérer dans le bien sans la grâce. Cette grâce, plus joyeuse et plus heureuse, mais moins puissante que celle qui nous est donnée, parce qu'elle n'avait pas à vaincre la concupiscence, le rendait capable de pratiquer la vertu et d'y persévérer, mais elle ne produisait pas en lui le vouloir et le faire, dépendants de son libre arbitre, lequel pouvait à son gré correspondre à la grâce ou la laisser inutile. Dans les prédestinés au contraire, en qui la liberté du bien est éteinte au sens indiqué plus haut, la grâce ne produit pas seulement le pouvoir faire, elle n'est pas un simple *adiutorium sine quo non :* elle produit le vouloir et le faire, elle est un *adiutorium quo volumus et facimus :* « Itemque ipsa adiutoria distinguenda sunt. Aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adiutorium quo aliquid fit... Primo itaque ho-

1. Et voyez aussi *Enchiridion*, XXXII; cf. *De natura et gratia*, 35.

mini... datum est adiutorium perseverantiae non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinatis non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur[1]. »

On vient de voir que, même dans l'état d'innocence, Adam avait besoin, pour persévérer, du secours de la grâce[2]. A plus forte raison, cette grâce nous est elle, à nous, absolument nécessaire. Nécessaire comme grâce *médicinale,* car sans elle, saint Augustin l'a dit plus haut, l'homme ne peut que pécher : « Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via : et cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur charitas Dei diffunditur in cordibus nostris[3]. » — Nécessaire pour que nous puissions *croire* les vérités de l'ordre surnaturel : « Quod ergo pertinet ad religionem et pietatem (de qua loquebatur Apostolus) si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra qua credere incipiamus ex Deo est[4]. » — Nécessaire évidemment encore pour nous rendre capables de faire des *actes* surnaturels, et nécessaire comme grâce de lumière extérieure et comme grâce intérieure. C'est tout saint Augustin qu'il faudrait citer : « Quapropter ut in Deum credamus et pie vivamus non volentis neque currentis sed

1. *De corrept. et gratia,* 34, 29, 30 et surtout 32.
2. Cf. *Enchiridion,* CVI; *Epist.* CLXXXVI, 37.
3. *De spir. et litt.*, 5; *Contra Iulian. op. imp.*, III, 110.
4. *De praedest. sanctor.*, 5, 7, 22.

miserentis est Dei; non quia velle non debemus et currere, sed quia ipse in nobis et velle operatur et currere[1]. » — Nécessaire comme grâce *prévenante* et comme grâce *adjuvante :* « Quia neque velle possumus nisi vocemur : et cum post vocationem voluerimus, non sufficit voluntas nostra et cursus noster nisi Deus et vires currentibus praebeat, et perducat quo vocet[2]. » — Nécessaire pour le *commencement des bonnes œuvres :* « Cum ergo divinitus adiuvatur homo, non tantum *ad capessendam perfectionem,* quod ipse posuisti, utique volens intellegi eum per se incipere sine gratia quod perficit gratia : sed potius quod Apostolus loquitur, ut qui in nobis opus bonum coepit, perficiat usque in finem[3] »; — et nécessaire aussi pour le *commencement de la foi,* on l'a vu il y a un instant[4]. — Nécessaire *aux justes pour persévérer :* « cum... sine Dei gratia, salutem non possit (natura humana) custodire quam accepit[5] ». — Nécessaire enfin pour tous et chacun de nos actes bons : « Ad singulos actus (gratia) datur illius voluntate de quo scriptum est : *Pluviam voluntariam segregabis, Deus, haereditati tuae,* quia et liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus[6]. »

Saint Augustin exige donc toujours une grâce, redisons-le encore, même pour l'accomplissement des devoirs de la morale naturelle, puisque le libre arbitre laissé à lui seul ne peut que pécher[7]. Mais ici une

1. *Epist.* CCXVII, 12; *De spirit. et litt.*, 4, 5.
2. *De praedest. sanct.*, 7; *De gratia et lib. arbitr.*, 33; *Enchiridion*, XXXII.
3. *Contra Iulian.*, IV, 15; *De natura et gratia*, 35, 36.
4. *De praedestin. sanctor.*, 4, 5, 10.
5. *Epist.* CLXXXVI, 37; CCXVII, 14; *De corrept. et gratia*, 34; *De natura et gratia*, 29.
6. *Epist.* CCXVII, 12.
7. Il atténue cependant cela au *De peccatorum meritis et remis-*

question se pose. Cette grâce ainsi requise pour que nos actes soient bons moralement, est-elle une grâce de charité ou du moins une grâce de foi, ou bien est-elle une grâce d'ordre inférieur qui ne suppose et qui ne met dans celui qui la reçoit ni la charité ni la foi, et qui l'incline seulement à l'acte de vertu qu'il doit réaliser? Autrement dit — et pour donner au problème la forme qu'on lui a donnée plus tard, — que pense saint Augustin de la valeur morale des actes faits en dehors de la charité, dans l'état du péché, ou faits par des infidèles, en dehors de la foi? Pense-t-il que certains de ces actes au moins peuvent être bons, ou les regarde-t-il, en bloc, comme nécessairement mauvais[1]?

Le premier point de cette question ne nous occupera que fort peu. On trouve en effet dans notre auteur un certain nombre de textes, où il semble supposer que seules sont bonnes les œuvres faites par un motif de charité ou du moins dans l'état de charité. On peut citer par exemple le passage du *De spiritu et littera,* 26 : « Non enim fructus est bonus qui de charitatis radice non surgit », et encore le *De civitate Dei,* XXVI, 16, le *Contra Iulianum,* IV, 33; V, 9. Mais outre qu'il s'agit souvent, dans ces passages et autres semblables, d'actes non seulement bons, mais surnaturellement méritoires, il faut observer que le mot de charité n'a pas toujours, dans saint Augustin, le sens précis de charité parfaite. Souvent il désigne généralement toute aspiration vers le bien, par opposition à l'amour des choses inférieures, à la concupiscence. La charité

sione, II, 3, où il paraît admettre plutôt une nécessité de fait, morale, qu'une nécessité de droit. Voyez aussi *De spiritu et littera,* 48.

1. On sait quelle est sur cette question la doctrine qu'ont enseignée Baïus, Jansénius et Quesnel, et qu'ils prétendaient avoir empruntée à saint Augustin. Voir DENZINGER, *Enchiridion,* 915, 918, 1165, 1241, 1242.

et la concupiscence sont les deux amours qui ont créé les deux cités[1]. Aussi l'évêque d'Hippone dit-il à celui qui ne peut parvenir à aimer parfaitement la justice : « Nondum potes amare iustitiam? Time vel poenam, ut pervenias ad amandam iustitiam[2]. »

Saint Augustin n'a donc point cru que l'état de charité fût nécessaire pour la bonté morale ou même surnaturelle de nos actes. A-t-il pensé de même de la foi, et a-t-il jugé que les infidèles, tout en restant tels, pussent faire, au moins sous l'influence de la grâce, des actes de vertu naturelle, des actes qui ne fussent pas des péchés?

On trouve sur ce point, dans ses œuvres, quelques passages très affirmatifs. Ainsi, Dieu toucha le cœur d'Assuérus et l'inclina à la clémence[3] : Assuérus cependant était et resta infidèle. La tempérance de l'infidèle Polémon fut aussi l'œuvre de Dieu et de sa grâce[4]. Au *De spiritu et littera*, 48, notre auteur suppose manifestement que les païens peuvent faire quelques bonnes actions, bien qu'en petit nombre (vix inveniuntur quae iustitiae debitam laudem defensionemque mereantur), et même, semble-t-il, sans le secours d'aucune grâce, parce que l'image de Dieu n'est pas en eux totalement oblitérée. Mais ailleurs, emporté par la polémique surtout contre Julien, saint Augustin dépasse souvent les bornes qu'il s'est fixées lui-même et, comme il n'admet aucun milieu entre le ciel et l'enfer, il n'admet aucun milieu entre l'acte mauvais, le péché, et l'acte chrétien, l'acte fait dans la foi : il flétrit comme des fautes toutes les actions des

1. *De civit. Dei*, XIV, 28.
2. *In Ioann.* tract. XLI, 10.
3. *De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, 25.
4. *Epist.* CXLIV, 2.

infidèles[1]. Appuyé sur le texte de saint Paul, *Rom.*, XIV, 23 : *Omne autem quod non est ex fide peccatum est*, dont il interprète le mot *fides* de la foi proprement dite, il écrit : « Sine ipsa (fide) vero etiam quae videntur bona opera in peccata vertuntur; omne enim quod non est ex fide peccatum est[2] »; et encore : « Quid enim est boni operis ante fidem, cum dicat apostolus : *Omne quod non est ex fide peccatum est*[3]. » Ainsi, même les actes des vertus naturelles que semblent pratiquer les païens, la douceur, la justice, la piété filiale, la continence, la charité, la patience sont des fautes par suite de l'absence de foi[4]. Ils surmontent par des péchés d'autres péchés : « aliis peccatis alia peccata vincuntur[5] ». Non pas que ces actes soient toujours mauvais en soi et dans leur objet; mais ils le deviennent par défaut d'intention droite, parce que leurs auteurs s'y arrêtent et s'y complaisent[6], parce que, manquant de la foi, ces auteurs ne les rapportent pas à la fin à laquelle ils devraient les rapporter : « Si fidem non habent Christi, profecto nec iusti sunt, nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est. Sed ad hoc eos in die iudicii cogitationes suae defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter quae legis sunt utcumque fecerunt... hoc tamen peccantes quod homines sine fide non ad eum finem retulerunt ad quem referre debuerunt. Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus[7]. » Et comme Julien pré-

1. Schwane lui-même est obligé de le constater, *Histoire des dogmes*, traduct. DEGERT, III, 175, 176.
2. *Contra duas epist. pelag.*, III, 14.
3. *In Ioann.* tract. LXXXVI.
4. *Contra duas epist. pelag.*, III, 14.
5. *De nupt. et concup.*, I, 4.
6. *De civit. Dei*, XIX, 15; *Contra Iulian.*, IV, 21.
7. *Contra Iulian.*, IV, 25, 31, 32.

tend distinguer, entre les œuvres méritoires et les œuvres mauvaises, des œuvres « stérilement bonnes » qui ne constituent ni des péchés ni des actions que Dieu doive récompenser[1], saint Augustin repousse absolument cette distinction. Toute sa réponse serait à transcrire : « Iustus ergo Deus et bonus bonos est in mortem missurus aeternam?... Ergo intellege quod ait Dominus : *Si oculus tuus nequam est, totum corpus tuum tenebrosum erit; si autem oculus tuus simplex est, totum corpus tuum lucidum erit :* et hunc oculum agnosce intentionem qua facit quisque quod facit; et per hoc disce eum, qui non facit opera bona intentione fidei bonae, hoc est eius quae per dilectionem operatur, totum quasi corpus, quod illis, velut membris, operibus constat, tenebrosum esse, hoc est plenum nigredine peccatorum[2]. » Et encore : « Nullo modo igitur homines sunt steriliter boni, sed qui boni non sunt possunt esse alii minus, alii magis mali[3]. » Dans ces textes, il est évident que saint Augustin exagère la nécessité de rapporter tous nos actes à Dieu comme à la fin surnaturelle connue par la foi.

Qui dit grâce dit quelque chose qui est un don et qui n'est pas dû au mérite. Aussi l'évêque d'Hippone répète-t-il sans cesse que les *premières grâces* nous sont accordées par pure miséricorde. Il n'avait pas toujours été dans ce sentiment, comme il l'avoue dans le *De praedestinatione sanctorum*, 7, et comme on le voit par le *De diversis quaestionibus* LXXXIII, question LXVIII, 4, 5, où il suppose en certains pécheurs des mérites cachés qui leur valent la justification, et fait de

1. « Ego steriliter bonos dixi homines qui non propter Deum faciendo bona quae faciunt non ab eo vitam consequuntur aeternam » (*Contra Iulian.*, IV, 33).
2. *Contra Iulian.*, IV, 33.
3. *Contra Iulian.*, IV, 22.

la bonne volonté antécédente la condition de la pitié divine[1]. Mais dès 396-397, sinon plus tôt, saint Augustin revenait de son erreur par une étude plus attentive de l'*Épître aux Romains*, IX, 10-29, dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, qu. II. Là, il affirmait que, si la grâce était la récompense des œuvres, elle ne serait plus la grâce, qu'elle précède les bonnes œuvres et ne les suit pas, qu'on ne saurait mériter la grâce par les œuvres, puisqu'on ne peut faire ces œuvres que par la grâce (*ibid.*, 2, 10, 12). C'est la doctrine qu'il enseignera jusqu'à la fin : « Sic enim volunt (pelagiani) intellegi quod dictum est *Si volueritis et audieritis me* tanquam in ipsa praecedente voluntate sit consequentis meritum gratiae, ac sic gratia iam non sit gratia quae non est gratuita, cum redditur debita[2]. »

Quant aux *secondes grâces*, à la grâce de bien faire après avoir cru, notre auteur pense qu'on la peut mériter au moins d'une certaine façon : « Si quis autem dixerit quod gratiam bene operandi fides meretur, negare non possumus, imo vero gratissime confitemur » ; il remarque cependant que, même alors, on l'obtient plutôt par la prière[3]. Mais pour la grâce de la *persévérance finale,* il en fait expressément un don gratuit qu'il compare aux grâces premières de la foi : « asserimus ergo donum Dei esse perseverantiam qua usque in finem perseveratur in Christo[4]. » On peut seulement la demander et l'obtenir par la prière : « Hoc ergo donum suppliciter emereri potest... A quo enim

1. Voir aussi *De libero arbitrio*, III, 55, et *Expositio quarumd. proposit. ex epist. ad Romanos*, 61.
2. *Contra duas epist. pelag.*, IV, 12, 13, 14; *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 34; *De praedest. sanct.*, 7, 12.
3. *Epist.* CLXXXVI, 7; *De gestis Pelagii,* 34; *Contra duas epist. pelag.* IV, 10.
4. *De dono perseverantiae*, 1, 2, 4-9, 13.

nisi ab illo accipimus a quo iussum est ut petamus... Orat (Ecclesia) ut credentes perseverent : Deus ergo donat perseverantiam usque in finem[1]. »

Comment agit en nous cette grâce que Dieu nous confère gratuitement? C'est, on ne l'ignore pas, un des points de la doctrine de saint Augustin qui ont suscité le plus de discussions. A en croire les jansénistes et les protestants, notre auteur aurait considéré la grâce comme une force irrésistible, créant en nous la volonté de faire le bien, et à l'action de laquelle nous ne saurions nous soustraire. Il n'aurait pas admis de grâce simplement *suffisante*, nous laissant libre de la suivre : toute grâce serait ou efficace ou insuffisante. L'homme, sollicité en sens inverse par deux délectations, celle de la concupiscence et celle de la grâce, irait nécessairement du côté de la plus forte, de la victorieuse. Il ne serait pour rien dans ses déterminations et son choix.

Qu'y a-t-il de vrai dans cette façon de présenter la doctrine de saint Augustin? Est-il vrai qu'il ait fait de la volonté, sous l'action de la grâce, une faculté toute passive; qu'il l'ait considérée comme incapable de résister à la grâce et de la repousser ou d'y coopérer librement?

En bien des passages sans doute, l'évêque d'Hippone répète que Dieu opère en nous le vouloir et le faire, que sa grâce nous donne à la fois de connaître la loi et de l'observer : « Simul donans Deus et quid agant scire et quod sciunt agere[2] ». On aurait tort toutefois d'en conclure qu'il supprime toute activité de l'âme sous l'influence de la grâce, et tout concours de l'homme. La première pensée du bien et la première inclination au bien est à la vérité un mouvement irréfléchi quoique

1. *De dono persev.*, 10, 15.

2. *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 14; *De corrept. et gr.*, 31, 32; *Contra duas epist. pelag.*, I, 37, 38; *Enchiridion*, XXXII.

vital; mais à ce premier mouvement en succède un second réfléchi et libre; seulement saint Augustin ne considère pas ce second mouvement — ce qu'il n'est pas en effet — comme parallèle à l'action de la grâce, mais comme fait avec elle, sous son influence, avec son énergie et son aide, la grâce et la volonté ne formant qu'un seul agent immédiat. Les textes du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* I, qu. II, sont bien connus : « Nemo itaque credit non vocatus, sed non omnis credit vocatus. Multi enim sunt vocati, pauci vero electi : utique ii qui vocantem non contempserunt, sed credendo secuti sunt : volentes autem sine dubio crediderunt... Noluit Esau et non cucurrit » (10, cf. 13). « Ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos : consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est... Accipere quippe et habere anima non potest bona de quibus hoc audit nisi consentiendo[1] ». « Aguntur enim (homines) ut agant, non ut ipsi nihil agant[2] ».

La volonté de l'homme concourt donc réellement et activement, selon saint Augustin, au bien qu'il opère sous l'influence de la grâce. Mais y concourt-elle *librement;* reste-t-elle libre sous cette influence ? Il y a dans cette question deux choses à distinguer, le fait et le comment du fait. Le fait seul importe au dogme, et importait à notre auteur. D'autre part, la solution donnée du problème peut se présenter sous plusieurs formes. Nous ne sommes pas libres sous l'influence de la grâce si nous ne pouvons lui résister, si nous sommes nécessairement entraînés par la délectation terrestre ou céleste supérieure. Au contraire, nous

1. *De spir. et litt.*, 60.
2. *De corrept. et gr.*, 4, 31 ; voyez encore *De gratia et libero arbitr.*, 9, 31 ; *Enchiridion*, XXXII ; *Contra duas epist. pelag.*, I, 36.

sommes libres s'il y a des grâces simplement mais vraiment suffisantes, si l'efficacité de la grâce vient de ce que Dieu l'a prévue efficace et non de sa nature intrinsèque, s'il n'y a pour nous que nécessité morale à suivre l'attrait le plus fort, si nous pouvons mériter, etc.

Or, on ne peut nier que, sur ces différents points, les ouvrages de saint Augustin ne présentent parfois des obscurités réelles, des textes difficiles à expliquer, ou bien une réserve et une timidité d'affirmation qui étonnent quand on consulte d'autres passages très explicites et très clairs. Ces obscurités viennent d'abord d'un défaut de suite dans le langage de notre auteur. On le voit passer, par exemple, sans nous prévenir, de la *libertas a necessitate* à la *libertas à servitute peccati*, et passer de la nécessité ou absence de liberté intérieure à la servitude du péché, conséquence du péché originel. Elles viennent encore, particulièrement dans le traité *De correptione et gratia,* de ce que la grâce dont il y est question est celle des prédestinés, grâce qui atteint toujours et infailliblement son but, bien qu'elle ne lèse pas la liberté de ceux qui la reçoivent. Elles viennent enfin et surtout de ce que l'évêque d'Hippone est préoccupé sans cesse de ne rien concéder aux pélagiens de ce dont ils pourraient abuser. Comme, en parlant du libre arbitre, ils entendent le libre arbitre sans la grâce, saint Augustin relève le rôle de la grâce et rejette dans l'ombre celui de la liberté. La vérité de cette dernière observation paraîtra évidente si l'on compare les écrits contre les pélagiens aux écrits qui combattent les manichéens. Dans ceux-ci le libre arbitre est énergiquement proclamé, précisément parce qu'il était méconnu des adversaires.

Je ne ferai que mentionner les principaux textes sur lesquels on s'est appuyé pour prétendre que saint

Augustin retirait à l'homme toute liberté sous l'action de la grâce efficace. Ce sont des textes du *De correptione et gratia*, où il déclare que la volonté et la grâce de Dieu atteignent toujours leur effet, et mènent comme il lui plaît la volonté humaine (38, 43, 45)[1]. C'est le texte du *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 14, où il confond l'acte libre avec l'acte fait volontiers : « Praeceptum quippe liber facit qui libens facit »[2]. Ce sont les passages où notre auteur, représentant la grâce comme une délectation céleste qui s'oppose à la délectation terrestre, à la concupiscence, déclare que nous suivons nécessairement celle des deux qui nous attire le plus, et qu'il nomme victorieuse : « Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est[3] ».

Mais à ces textes dont l'obscurité, je l'ai dit, peut s'expliquer, il est facile d'opposer des déclarations catégoriques et nombreuses. Saint Augustin, qui admettait la liberté contre les manichéens[4], l'admet encore avec les pélagiens. Il se plaint que, comme il en est qui, pour affirmer le libre arbitre, nient la grâce, il en est aussi qui, en affirmant la grâce, nient le libre arbitre[5], et, pour éclaircir ces questions, il écrit le *De gratia et libero arbitrio* dont tout le début (2-5) est consacré à prouver l'exercice du libre arbitre soit dans les bonnes, soit dans les mauvaises actions : « Nemo ergo Deum causetur in corde suo, sed sibimet imputet quisque, cum peccat. Neque cum aliquid secundum Deum operatur, alienet hoc a propria voluntate » (4).

1. Cf. *De praedest. sanctor.*, 14.
2. Saint Augustin se sert de cette idée pour répondre à Julien (*Contra Iulian. op. imp.*, V, 61 ; *De natura et gratia*, 54).
3. *Expositio epist. ad Galatas*, 49; *De spiritu et litt.*, 6; *De peccat, merit. et remiss.*, II, 26, 32.
4. *De libero arbitrio*, III, 56; *De duabus animabus*, 19.
5. *De gratia et libero arbitrio*, 1; *De peccat. merit. et remiss.*, II, 28.

Au *De peccatorum meritis et remissione*, III, 3, il admet l'objection pélagienne : « Si nolumus, non peccamus, nec praeciperet Deus homini quod esset humanae impossibile voluntati » ; mais il remarque que, si nous péchons, c'est parce que nous ne déployons pas toutes les forces de notre volonté, ce qui serait parfois nécessaire. Au même traité, I, 26, il écrit : « Cum voluntatem humanam gratia adiuvante divina, sine peccato in hac vita possit homo esse, cur non sit possem facillime ac veracissime respondere quia homines nolunt : sed si ex me quaeritur quare nolunt, imus in longum ». Au *De spiritu et littera*, 58, notre auteur suppose encore formellement que les infidèles peuvent résister à la grâce de la vocation à la foi, parce que Dieu, en les appelant, respecte leur libre arbitre. C'est donc volontairement et librement que ceux qui croient répondent à l'appel de Dieu, et que ceux qui n'y répondent pas le repoussent [1]. Mais d'où vient chez eux cette différence de conduite? Peut-être, ajoute saint Augustin, de ce que les uns ont été appelés par une grâce en harmonie (*congruenter*) avec leurs dispositions actuelles, les autres, non. Voilà la grâce congrue, non efficace par elle-même, mais efficace par suite de la prescience divine : « Illi enim electi quia congruenter vocati : illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati [2] ». Et enfin au *De natura et gratia*, 78, saint Augustin approuve complètement le mot de saint Jérôme : « Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur, alioquin ubi necessitas nec corona est », en ajoutant cependant : « sed in recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis quia libertas est charitatis ».

1. *De divers. quaest. ad Simplic.*, I, qu. II, 10.
2. *De div. quaest. ad Simplic.*, I, qu. II, 13.

Dans les entraînements de la délectation de la grâce dont parle l'évêque d'Hippone, il ne faut donc voir que des entraînements relatifs auxquels on peut résister. Evidemment sa théorie, s'il en avait une, se rapprocherait davantage de la théorie de la grâce efficace par elle-même que de la théorie moliniste; mais cette efficacité de la grâce, il la mettrait plutôt dans une puissance d'attraction morale que dans une force de prémotion physique. Le système dit *augustinien* n'a pas, en somme, trahi sa pensée.

Une dernière preuve qui établirait, s'il était nécessaire, que saint Augustin a admis la persistance de la liberté humaine sous l'action de la grâce efficace est sa doctrine sur le mérite, car il remarque bien lui-même qu'il n'y a pas de mérite sans liberté : « Quando enim volens facit (homo), tunc dicendum est opus bonum, tunc speranda est boni operis merces ab eo de quo dictum est *Qui reddet unicuique secundum opera sua*[1]. » Or, on ne peut mériter les grâces premières, nous l'avons vu, mais on peut, ayant la foi, mériter d'une certaine façon la grâce de bien faire et la justification : « Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est si fides hanc impetrat : neque enim nullum est meritum fidei[2]. » On ne saurait non plus mériter la persévérance finale : on peut seulement l'obtenir par ses prières. Quant à la gloire, elle est proprement l'objet que mérite la justice présente : « Plane minor ista iustitia quae facit meritum; maior illa fit praemium[3]. » « Post hanc autem vitam merces perficiens redditur, sed eis tantum a quibus in hac vita eiusdem mercedis meritum comparatur[4]. » Et cela n'empêche pas que,

1. *De gratia et lib. arbitrio*, 4.
2. *Epist.* CXCIV, 9; CLXXXVI, 10.
3. *Contra duas epist. pelag.*, III, 23.
4. *De perfect. iustit. hominis*, 17; *De spirit. et litt.*, 48; *Epist.* CCXIV,

tout en étant une récompense, elle ne soit une grâce, puisque nos mérites eux-mêmes sont le fruit de la grâce, et en un sens, des dons de Dieu : « Unde et ipsam vitam aeternam, quae certe merces est operum bonorum, gratiam Dei appellat Apostolus... Intellegendum est igitur ipsa hominis bona merita esse Dei munera; quibus cum vita aeterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur[1] ? »

Le mérite proprement dit, comme on vient de le voir, suppose en l'homme l'état de justice[2]. C'est ce que nous nommons l'état de grâce, la grâce sanctifiante. Saint Augustin a plusieurs fois accusé les pélagiens de borner le rôle de la justification à la rémission des péchés[3]. Julien d'Eclane attribuait cependant au baptême des enfants la production en eux d'une vie nouvelle et plus haute[4]. En tout cas, l'évêque d'Hippone insistait sur le renouvellement intérieur dont cette justification était le principe : « Non enim advertunt eo quosque fieri filios Dei quo esse incipiunt in novitate spiritus et renovari in interiorem hominem secundum imaginem eius qui creavit eos[5]. » Par elle nous devenons enfants de Dieu, images de Dieu, semblables à notre Père, et aussi revêtus du nouvel homme, de la vie de Jésus-Christ. Nous vivons de la vie de Dieu et participons à sa justice que Jésus-Christ nous communique[6]. Cette justice d'ailleurs peut s'accroître chaque jour jusqu'à ce qu'elle se consomme dans la gloire : « Ipsa iustitia, cum proficimus, crescit... et unusquis-

1. *Enchiridion*, CVII; *Epist.* CXCIV, 19.
2. Et voyez *Epist.* CLXXXVI, 7.
3. *De gratia et lib. arbitrio*, 27; *Contra Iulian. op. imp.*, II, 16, 227; VI, 15.
4. V. plus haut, p. 443.
5. *De peccat. merit. et remiss.*, II, 9.
6. *De peccat. merit. et remiss.*, I, 10, 11; II, 10; *Contra Faustum manich.*, III, 3; *Contra Adimant. manich.*, V, 2; *In Ioan.* tract. XIX, 11.

que vestrum iam in ipsa iustificatione constitutus... proficiens de die in diem... proficiat et crescat donec consummetur[1]. »

§ 6. — La prédestination[2].

La doctrine de la prédestination est le couronnement de celle de la grâce. La prédestination est l'acte par lequel Dieu décrète qu'il donnera à un certain nombre d'hommes des grâces en cette vie, ou la gloire en l'autre. On en distingue généralement deux sortes, la prédestination à la gloire, qui emporte nécessairement la prédestination à la grâce, et la prédestination à la grâce seule ou à la foi, laquelle ne suppose pas nécessairement la prédestination à la gloire.

Saint Augustin avait paru enseigner en une occasion que la prédestination à la grâce et à la foi dépendait de la fidélité à la vocation divine prévue par Dieu, ou, pour être plus précis, que si Notre Seigneur avait prêché dans tels lieux et à tel moment, c'est parce qu'il avait prévu que là se trouveraient à cet instant des âmes qui recevraient sa parole[3]. Ses adversaires semi-pélagiens lui rappelèrent plus tard ce passage qui favorisait leur propre opinion. L'évêque d'Hippone se justifia en observant que, dans le passage objecté, écrit pour des païens, il n'avait pas voulu traiter *ex professo* la question, qu'il y avait réservé, comme causes explicatives de la vocation divine, le secret conseil de Dieu

1. *Sermo* CLVIII, 5.
2. En commençant ce paragraphe, je ne saurais trop exhorter les personnes à qui ces difficiles matières ne sont pas familières à les étudier dans un bon auteur de théologie. Il m'est impossible de donner ici toutes les explications qui seraient utiles ou même nécessaires.
3. *Epist.* CII, 14, 15; *De praedest. sanctor.*, 17; on lui reprochait également des passages des propositions 60 et 62 de l'*Expositio quarumdam propositionum ex epist. ad Romanos*. V. *Epist.* CCXXVI, 3.

et d'autres causes différentes de la foi prévue des auditeurs, et enfin que ces mérites prévus, dont il avait parlé, supposaient eux-mêmes une grâce préalable gratuitement concédée[1]. On ne pouvait donc en conclure que la vocation à la foi n'était pas gratuite. Elle l'est au contraire absolument, comme le prouvent les paroles de Notre Seigneur sur Tyr et Sidon (*Matth.*, xi, 21) : « Non enim quia credidimus, sed ut credamus elegit nos : ne priores eum elegisse dicamur... Nec quia credidimus sed ut credamus vocamur[2]. » Et sur la vocation à la grâce : « Elegit ergo nos Deus in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus. Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suae ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur[3]. »

Ce n'est pas du reste de la prédestination à la foi et à la grâce que saint Augustin s'est surtout occupé : c'est de la prédestination à la gloire; et il n'a guère parlé de la première qu'en tant qu'elle est incluse dans la seconde. Il a consacré à ce sujet surtout les trois traités *De correptione et gratia; De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae*, écrits tous trois à la fin de sa vie.

La prédestination n'était et ne pouvait être pour les pélagiens qu'un acte de volonté conséquent à un acte de prescience et nécessité par lui. Dieu prévoyant ce que serait chaque homme dans l'ordre moral par son libre arbitre, en fixait par avance le sort dernier[4]. Dans le système semi-pélagien, dont il sera question

1. *De praedestin. sanct.*, 18, 19; *Retract.*, II, 31; *De dono persever.*, 23.
2. *De praedest. sanctor.*, 38; *De dono persever.*, 23, 25; *Contra Iulian.*, V, 13; *Epist.* CLXXXVI, 4-6.
3. *De praedest. sanctor.*, 37.
4. *De praedest. sanctor.*, 36.

plus tard, mais dont l'évêque d'Hippone connut les premières manifestations, le commencement seul de la foi dépendait de l'homme, les œuvres et la persévérance étaient proprement l'objet d'un décret divin prédestinant les justes à la sainteté, et par suite à la gloire[1]. Saint Augustin ne comprend point ainsi la prédestination.

Avant tout, Dieu choisit ses élus et les prédestine au ciel : « Elegit Deus in Christo ante constitutionem mundi membra eius : et quomodo eligeret eos qui nondum erant nisi praedestinando? Elegit ergo praedestinans eos[2]. »

Ce choix, cette prédestination de Dieu atteint toujours son but : l'assurance du salut est liée à la prédestination. Le prédestiné peut ne pas appartenir momentanément à l'Église ou à son corps visible; il peut s'égarer pour un temps en dehors de la voie : Dieu saura l'y ramener quand il le faudra : « Ex his nullus perit, quia omnes electi sunt... Horum si quisquam perit fallitur Deus; sed nemo eorum perit quia non fallitur Deus[3]. »

L'acte de prédestination en effet emporte avec soi la collation de tous les moyens qui doivent conduire à la gloire. L'évêque d'Hippone les a énumérés d'après saint Paul : « Quos enim praedestinavit ipsos et vocavit, illa scilicet vocatione secundum propositum : non ergo alios, sed quos praedestinavit ipsos et vocavit; nec alios, sed quos ita vocavit ipsos et iustificavit : nec alios, sed quos praedestinavit, vocavit, iustificavit ipsos et glorificavit (*Rom.* VIII, 30)... Eligendo ergo fecit divites in fide sicut haeredes regni[4]. » Ainsi les

1. *De praedest. sanctor.*, 38.
2. *De praedest. sanctor.*, 35.
3. *De corrept. et gr.*, 14, 23, 24; *De dono persever.*, 35; *De praedest. sanctor.*, 17-19; *Epist.* CII, 12, 14, 15
4. *De praedest. sanctor.*, 34.

prédestinés sont d'abord appelés à la foi d'une *propria vocatio*, appelés *secundum propositum*, c'est-à-dire d'une façon efficace[1]; puis ils sont justifiés par des grâces également efficaces afin d'être « sancti et immaculati in conspectu eius (Dei)[2] »; puis favorisés de la persévérance finale de façon à ce qu'ils ne défaillent point dans le bien, ou que leurs défaillances soient réparées à l'heure de la mort[3]; et enfin couronnés et glorifiés au ciel.

La façon même dont saint Augustin expose ces premières idées sur la prédestination conduit naturellement à penser qu'il a admis une prédestination à la gloire absolue et gratuite, et, comme s'expriment les théologiens, *ante praevisa merita* : Dieu n'a rien considéré dans le choix de ses élus que sa propre volonté; il a seulement, conséquemment à ce choix, pourvu ses élus — les adultes du moins — des grâces nécessaires pour qu'ils méritent effectivement par leurs œuvres la gloire qu'il leur destinait. Plusieurs auteurs cependant (Franzelin, Fessler-Jungmann)[4] ne veulent pas que l'évêque d'Hippone ait eu sur ce point de système précis, ni qu'il ait traité la question de la prédestination *ante* ou *post praevisa merita*, en somme oiseuse, contre les pélagiens. Ce n'est pas l'avis de Petau. Bien qu'il ne partage pas personnellement l'opinion de saint Augustin[5], le savant jésuite a accumulé les arguments pour démontrer que notre auteur a soutenu la prédestination absolue, *ante praevisa merita*[6], et ce jugement de Petau paraît en effet plus conforme aux textes, et

1. *De praedest. sanct.*, 37; cf. *De dono persev.*, 21.
2. *De praedest. sanct.*, 36.
3. *De corrept. et gr.*, 16, 21, 22; *De dono persev.*, 19.
4. FRANZELIN, *De Deo uno*, th. LXII, LXIII; FESSLER-JUNGMANN, *Institutiones patrologiae*, II, 1, p. 348, 349.
5. *De Deo*, lib. X, cap. 1 et seqq.
6. *De Deo*, lib. IX, cap. 6-15.

cadrant mieux avec l'idée que se fait saint Augustin, d'après saint Paul, du domaine souverain de Dieu et de la pleine indépendance de ses décisions.

Saint Augustin en effet ne se contente pas de repousser l'erreur pélagienne qui représentait la prédestination comme conséquente à la prévision de mérites purement humains; il repousse encore cette opinion semi-pélagienne qui faisait dépendre le sort des enfants mourant avant l'âge de raison, leur baptême ou leur non-baptême, de la prévision du bien ou du mal qu'ils auraient fait s'ils avaient vécu. C'est là, de l'avis de l'évêque d'Hippone, une idée qu'on ne saurait raisonnablement soutenir. Les enfants, et en général les hommes seront jugés non sur leur conduite hypothétique, dans un ordre de choses qui n'a point existé, mais sur leur conduite réelle. Or les enfants qui meurent dès le berceau n'ont commis ni bien ni mal. Il est donc bien clair, pour eux du moins, que ceux d'entre eux qui sont prédestinés l'ont été indépendamment de toute prévision de mérites : ils l'ont été *ante praevisa merita* : « In eo ergo quod aliis eam (gratiam baptismatis) dat, aliis non dat, cur nolunt cantare Domino misericordiam et iudicium? Cur autem illis potius quam illis detur, *Quis cognovit sensum Domini?* Quis inscrutabilia scrutari valeat? Quis investigabilia vestigare[1]? »

En est-il autrement pour les adultes? Non : saint Augustin insiste au contraire sur la parité qui existe à ce point de vue entre les adultes et les enfants. Pour les uns et les autres le pourquoi de leur prédestination est un mystère : nous savons seulement que Dieu n'est pas injuste[2]. De plus la prédestination n'est pas l'effet

1. *De dono persever.*, 27, 23, 31; *De praedest. sanct.*, 24-29; *Epist.* CLXXXVI, 11.
2. *Contra Iulian.*, IV, 45; *De dono persever.*, 25.

de la grâce conférée, mais au contraire sa préparation : « Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud : praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur [1]. » Si donc de deux adultes également appelés, également pieux, l'un persévère, l'autre ne persévère pas, c'est — indépendamment de leur volonté qui reste toujours libre — que l'un est prédestiné, l'autre ne l'est pas [2]. Si la grâce de la vocation est refusée aux uns, si des grâces congrues (congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant) ne sont pas données à certains qui en auraient profité, c'est — toujours avec la même réserve — qu'ils ont été laissés dans la masse de perdition dont d'autres ont été tirés [3]. Et ceux-ci l'ont été « per electionem, ut dictum est, gratiae, non praecedentium meritorum suorum, quia gratia illis est omne meritum [4] ». La miséricorde de Dieu toute seule est le principe de leur salut : « Quid nos hic docuit nisi ex illa massa primi hominis cui merito mors debetur, non ad merita hominum sed ad Dei misericordiam pertinere quod quisque liberatur [5]. » Bref, par l'effet seul de sa volonté, Dieu, comme le père de famille, donne aux uns ce qu'il ne leur doit pas et le refuse aux autres : il ne doit de compte à personne [6].

L'ensemble de la pensée de saint Augustin nous dirige donc vers la doctrine de la prédestination à la gloire *ante praevisa merita*. Que s'il s'agissait non plus de la prédestination à la gloire prise isolément, mais de la prédestination complète à la grâce efficace, à la persévérance finale et à la gloire, aucun doute ne

1. *De dono persever.*, 35.
2. *De dono persever.*, 21.
3. *De dono persever.*, 35.
4. *De corrept. et gr.*, 13.
5. *Epist.* CLXXXVI, 16.
6. *De dono persever.*, 17

serait possible : l'évêque d'Hippone revient continuellement sur son absolue gratuité[1].

Tous cependant ne sont pas du nombre des prédestinés : ce nombre est fixé d'avance et invariablement par la prescience et la puissance divine « ut ne addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis[2]. » Quel est ce nombre? Saint Augustin a émis l'opinion qu'il était au moins égal à celui des anges déchus, et il ajoute qu'il sera peut-être supérieur, mais nous ignorons d'ailleurs le nombre des anges déchus[3]. En tout cas les élus seront en petit nombre relativement à ceux qui périssent : « Quod ergo pauci in comparatione pereuntium, in suo vero numero multi liberantur, gratia fit, gratis fit[4]. » Tous en effet devaient être condamnés à cause du péché d'origine, et c'est pourquoi Dieu n'en sauve qu'une bien moindre partie[5].

Mais alors Dieu veut-il sauver tous les hommes, et comment peut-il le vouloir puisque tous ne sont pas prédestinés? On sait comment la théologie actuelle répond à cette question. Dieu veut, d'une volonté *antécédente,* le salut de tous, et destine à tous pour ce but des grâces suffisantes. Malheureusement un certain nombre n'en profitent pas dont Dieu, en *conséquence,* ne veut pas le salut mais la punition. Pour les enfants qui meurent avant l'âge de raison, l'explication est plus complexe à fournir : les théologiens cependant s'accordent généralement à affirmer le fait.

Quelle est, sur ce point, la pensée de saint Augustin?

Cette pensée a suscité des controverses et n'est pas

1. *Enchiridion*, XCVIII, XCIX; *Epist.* CLXXXVI, 15; *De dono persever.*, 17, 25.
2. *De corrept. et gr.*, 39, 42; *Epist.* CLXXXVI, 25.
3. *Enchiridion*, XXIX; *De civit. Dei*, XXII, 1, 2.
4. *De corrept. et gr.*, 28, 21; *Epist.* CXC, 12.
5. *De civit. Dei*, XXI, 12.

toujours claire [1]. Cela tient d'abord à ce que l'auteur ne fait pas explicitement les distinctions que nous avons signalées; puis à ce que, argumentant contre les pélagiens qui, au fond, n'admettaient pas en Dieu de volonté spéciale prédestinant les élus, il s'efforce de montrer qu'il y a effectivement en Dieu, par rapport aux prédestinés, une volonté qu'on ne trouve pas en lui vis-à-vis des réprouvés. La volonté *absolue et conséquente* est ainsi seule mise en relief, la volonté *antécédente* plutôt rejetée dans l'ombre. C'est surtout dans l'explication du texte de *I Timothée*, II, 4, objecté par les adversaires, que se montre cette disposition : *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Tantôt l'évêque d'Hippone l'explique dans le même sens que *Omnes in Christo vivificabuntur*, c'est-à-dire que, comme tous ceux qui seront vivifiés ne le seront que par le Christ, aussi tous ceux qui seront sauvés ne le seront que par la volonté de Dieu [2]. Tantôt il voit désignées par *omnes* les diverses classes d'hommes, princes, magistrats, ouvriers, etc., Dieu n'excluant personne du salut précisément à cause de sa condition [3]. Tantôt il fait le même mot synonyme de *multi* [4]. Et tantôt enfin il explique le mot *vult* en ce sens que Dieu produit dans les prédestinés la volonté d'être sauvés, à peu près comme le Saint-Esprit est dit crier en nous *Abba, Pater*, parce qu'il nous le fait crier [5]. Il est évident que dans tous ces commentaires, saint Augustin veut éviter le sens naturel et obvie du texte [6].

Est-ce donc qu'il nie en réalité la volonté salvifique

1. V. PETAU, *De incarnatione*, lib. XIII, cap. 3, 4.
2. *Epist.* CCXVII, 19; *Enchiridion*, CIII.
3. *Enchiridion*, CIII.
4. *Contra Iulian.*, IV, 44.
5. *De corrept. et gratia*, 47.
6. Et voyez *Epist.* CCXVII, 19.

universelle de Dieu? Nullement : car en bon nombre de passages, il la suppose avec évidence, surtout quand il affirme que Jésus-Christ est mort pour tous, et offre à tous les grâces suffisantes. Petau cite en ce sens, et on peut citer *De catechizandis rudibus*, 52; *Epistula* CLXXXV, 49; *Enarratio in psalmum* LXVIII, sermo II, 11; *Retractationes*, I, 10, 2; *Contra Iulianum*, VI, 8; *Contra Iulianum opus imperfectum*, II, 174, 175. Mais le passage classique est au *De spiritu et littera*, 58 : « Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire, non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius Evangelio non credunt : nec ideo tamen eum vincunt, verum seipsos fraudant magno et summo bono, malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius cuius in donis misericordiam contempserunt. »

La même contradiction apparente, que nous venons de rencontrer dans l'évêque d'Hippone parlant du salut des adultes, se rencontre chez lui quand il parle du salut des enfants. Dans sa lettre CCXVII, 19, il paraît nier absolument que Dieu veuille le salut de ceux qui meurent avant le baptême, « cupientibus festinantibusque parentibus, ministris quoque volentibus ac paratis, Deo nolente quod detur (baptismus) cum repente, antequam detur, exspirat pro quo, ut acciperet currebatur... cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi, sed quia Deus non vult, quod sine ulla caligine manifestatur in parvulis[1] ». Où l'on peut remarquer que saint Augustin écarte l'hypothèse de la négligence des parents et donne pour seule explication le non-vouloir

1. Et voyez *De dono persever.*, 31.

de Dieu. Et ailleurs cependant, il affirme positivement que, comme les enfants sont morts en Adam, Jésus-Christ est mort aussi pour eux : « Ibi sunt et parvuli, quia et pro ipsis Christus mortuus est : qui propterea pro omnibus mortuus est quia omnes mortui sunt [1]. »

Ces contradictions ne peuvent évidemment s'expliquer qu'en admettant que saint Augustin distingue en Dieu, sans assez le marquer, une double volonté, antécédente et conséquente. On en trouve l'expression un peu voilée, et à propos d'un autre objet, dans le *De nuptiis et concupiscentia*, II, 46, et dans l'ouvrage imparfait contre Julien, II, 144.

La prédestination a pour contre-partie la réprobation. De celle-ci les théologiens actuels distinguent deux espèces ou deux degrés, la réprobation *négative* qui est la non-destination d'un individu à la vue de Dieu et à la gloire, en tant que fin surnaturelle qui ne lui est pas due ; et la réprobation *positive* qui est l'infliction de peines éternelles vindicatives, peine du sens et peine du dam considérée comme châtiment.

Cette distinction n'est pas faite dans saint Augustin. Sa théorie de la réprobation est nette. Tous les hommes ont péché en Adam, et par conséquent tous les hommes nés ou à naître ont, en principe, encouru la damnation. Ils sont une *massa damnata, massa peccati, massa perditionis*. Cette damnation n'emporte pas seulement la privation de la vue de Dieu : elle emporte encore, comme on l'a vu pour les enfants, une peine positive du sens bien qu'assez douce.

De cette masse, saint Augustin le dit et le répète, Dieu aurait pu ne tirer personne, ne séparer personne : la condamnation était juste : « Etiamsi nullus inde liberaretur, nemo posset Dei vituperare iustitiam [2]. »

1. *Contra Iulian. op. imp.*, II, 175; *Contra Iulian.*, VI, 8,
2. *Enchiridion*, XCIX; *De dono persever.*, 16; *Epist.* CLXXX, 21.

Mais, par pure miséricorde, il sépare de cette masse un certain nombre d'élus : ce sont les prédestinés. Les autres ne sont pas séparés, ne font pas l'objet d'un choix particulier : ce sont les réprouvés : « Non sunt ab illa conspersione discreti quam constat esse damnatam[1]. » Il semble, par l'ensemble du langage de notre auteur, que la réprobation se fait par *prétérition*. Il y a eu dans le principe un acte de la volonté divine condamnant le genre humain en conséquence du péché originel. Pour ceux qui ne sont pas tirés de la masse, un nouvel acte n'est pas nécessaire : Dieu prend les prédestinés, laisse les autres, appelle efficacement les premiers, non les seconds, donne à ceux-là la persévérance finale, non à ceux-ci[2]. En quelques endroits cependant, il est question de prédestination à la mort éternelle[3], et l'on verra plus loin comment on doit expliquer cette expression.

Et maintenant pour cette prétérition, Dieu, outre le péché d'origine, — qui suffit à justifier à nos yeux la conduite divine vis-à-vis des réprouvés — Dieu envisage-t-il ou n'envisage-t-il pas les démérites futurs personnels des non-prédestinés? C'est, on le voit, la question parallèle à celle de la prédestination *ante* ou *post praevisa merita*. L'acte de prétérition divine est-il *ante* ou *post praevisa demerita?*

Pour les enfants qui meurent sans baptême, la réponse de saint Augustin est claire. Ici, aucun démérite, en dehors du péché originel, ne pouvait être prévu : le péché originel est donc la cause unique de la damnation des enfants. L'enfant est né coupable; Dieu s'est contenté de ne lui pas ménager la grâce de

1. *De corrept. et gr.*, 12.
2. *De dono persever.*, 21.
3. *In Ioan.* tract. XLIII, 13; XLVIII, 6; CX, 2; *De civit. Dei*, XV, 1, 1 *Enchiridion*, C; *De peccator. merit. et remiss.*, II, 26; *De anima et eius origine*, IV, 16.

la régénération : « Nulla quippe merita, etiam secundum ipsos pelagianos, possunt in parvulis inveniri cur alii eorum mittantur in regnum, alii vero alienentur a regno[1]. »

Pour les adultes, l'avis de Petau est que la réponse de saint Augustin est la même[2]. Dès le principe, avant d'envisager les mérites ou démérites personnels futurs des individus, Dieu a choisi les uns et laissé les autres dans la masse de perdition où les tenait le péché d'origine. Ce n'est que pour décréter le degré des peines dues à chacun des réprouvés que Dieu a considéré leurs futurs démérites.

On peut citer dans ce sens *Enchiridion*, XCVIII, XCIX; *Contra Iulianum*, IV, 45, 46; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, II, qu. II, surtout 17; *Epist.* CLXXXVI, 12, 15, 16, 21; CXCIV, 4, 5, 23; *De civitate Dei*, XVI, 35; *Contra duas epistulas pelagianorum*, II, 13. L'idée qui y revient constamment est qu'entre les prédestinés et les réprouvés il y a *eadem causa, causa communis :* les uns et les autres inclus dans la même masse ont mérité le même sort : la volonté de Dieu seule a mis entre eux une différence. Ajoutons que, en plus d'un endroit, saint Augustin compare la réprobation aussi bien que la prédestination des adultes à la réprobation et à la prédestination des enfants morts avant l'âge de raison : « Quod in his (parvulis) videmus quorum liberationem bona eorum merita nulla praecedunt, et in his quorum damnationem utrisque communia originalia sola praecedunt, hoc et in maioribus fieri nequaquam omnino cunctemur, id est non putantes vel secundum sua merita gratiam cuiquam dari, vel nisi suis meritis quemquam puniri, sive pares

1. *De dono persever.*, 29, 21, 25; *Contra duas epist. pelag.*, II, 14; *Contra Iulian.*, IV, 42.
2. *De Deo*, lib. IX, cap. 9, 0.

qui liberantur atque puniuntur, sive dispares habeant causas malas[1]. »

Nous sommes donc, encore ici, rejetés dans le mystère : nous savons seulement que Dieu est juste. Il prédestine l'un qui était perdu : c'est miséricorde; il laisse l'autre dans sa perte : c'est justice : le péché d'origine suffit à tout expliquer pour nous : « Merito autem videretur iniustum quod fiunt vasa irae ad perditionem, si non esset ipsa universa ex Adam massa damnata. Quod ergo fiunt inde nascendo vasa irae pertinet ad debitam poenam : quod autem fiunt renascendo vasa misericordiae pertinet ad indebitam gratiam[2]. » C'est l'idée sur laquelle notre auteur revient continuellement.

Les non-prédestinés ne sont pas pour cela abandonnés de Dieu. Ils sont appelés, bien que « non secundum propositum » : ils peuvent quelque temps « bene pieque vivere », être regardés comme élus et enfants de Dieu; mais « non eos dicit filios Dei praescientia Dei »; ils ne sont qu'en apparence des nôtres, autrement ils seraient restés avec nous (*I Ioann.*, II, 19)[3]. Il n'y a pas du reste pour eux de prédestination au péché, et c'est toujours librement que les méchants pèchent et se damnent : « Quod a Deo nos avertimus nostrum est, et haec est voluntas mala[4]. » Dieu les abandonne seulement à leur propre volonté, à leur liberté fragile, et en ce sens il est dit endurcir le cœur

1. *De dono persever.*, 25; *Contra Iulian.*, IV, 42; *De corrept. et gr.*, 12. En quelques endroits cependant saint Augustin paraît supposer la réprobation *post praevisa demerita*, par exemple *Epist.* CLXXXVI, 23; CXC, 9; et c'est par là qu'il faudrait expliquer l'expression de prédestination *à la mort éternelle* dont il a été question plus haut.

2. *Epist.* CXC, 9, 11, 12; CLXXXVI, 24-26; *De dono persever.*, 16; *De civit. Dei*, XIV, 26.

3. *De corrept. et gr.*, 16, 17, 19, 20; *De dono persever.*, 21.

4. *De peccat. merit. et remiss.*, II, 31; *De corrept. et gr.*, 42; *Epist.* CLXXXVI, 23; CXCIV, 12.

des impies, faisant souvent de leurs nouveaux péchés le châtiment des anciens [1].

Telle est, sur la prédestination, la doctrine de saint Augustin. On verra plus amplement ailleurs les difficultés qu'elle soulevait; mais il en est une qu'il faut signaler de suite, et qui vise d'ailleurs le dogme de la prédestination en général. On reprochait à cette doctrine de conduire à l'inertie et à l'indifférence pour le bien, puisque, quoi qu'on fît, on serait toujours sauvé ou damné selon que l'on était par avance prédestiné ou non [2]. A cela l'évêque d'Hippone répondait que la prédestination ne devait pas plus que la prescience divine conduire à l'indifférence, puisque, dans les deux cas, notre liberté est respectée, et nous sommes dans l'ignorance des desseins de Dieu sur nous. Et cette ignorance nous est utile, nécessaire même, pour nous rendre à la fois humbles et courageux [3].

Arrivé à la fin de cette longue étude sur saint Augustin, il serait oiseux de s'excuser sur ce qu'elle a d'inadéquat au grand objet qu'elle devait traiter. La doctrine de notre auteur si riche, si profonde et si variée n'est pas de celles qu'on résume aisément dans des formules courtes et rigides. Si imparfaites qu'elles soient, les pages qui précèdent permettent cependant au lecteur de voir les progrès immenses réalisés par la théologie chrétienne sous la plume de l'évêque d'Hippone. Plus que ses devanciers latins, si l'on excepte Victorin, il introduit dans l'étude de la révélation l'élément philosophique. En matière trinitaire, il donne sa forme décisive à la conception occidentale

1. *De gratia et lib. arbitr.*, 41, 42; *De natura et gratia*, 24; *Contra Iulian.*, V, 12; *Contra Iulian op. imp.*, IV, 34.
2. *De dono persever.*, 38.
3. *De dono persever.*, 38, 40-42.

d'une trinité immanente, affirme explicitement la procession du Saint-Esprit du Fils, et prélude aux essais d'explications psychologiques tentées par le moyen âge. Contre Leporius, il résout déjà le problème de l'unique personnalité de Jésus-Christ; mais surtout, contre les donatistes, il fait faire un pas immense à l'ecclésiologie et à la doctrine sacramentaire. L'origénisme avait troublé des intelligences comme celles de Jérôme et d'Ambroise. Avec une autorité souveraine, Augustin dissipe les ombres et rétablit la tradition. Mais c'est surtout dans la lutte contre les pélagiens et sur les questions de la grâce qu'apparaissent toutes les ressources de ce merveilleux esprit. On exagérerait en disant que là tout était à créer : à la fin du IVe siècle, il y avait en ces matières, outre les textes scripturaires, des données traditionnelles. Mais il fallait les dégager, les expliquer, les mettre au point, les coordonner, les défendre. L'évêque d'Hippone y suffit presque à lui seul. Que dans cette grande œuvre il y ait quelques endroits faibles : que sur telle ou telle question, notre auteur ait exagéré l'expression ou même l'enseignement, on ne s'en étonnera pas : c'était un initiateur et un africain. Mais si l'Église n'a pas tout retenu de sa doctrine, si l'on ne peut dire simplement que la théologie de saint Augustin sur le péché originel, sur la grâce, sur la prédestination est celle de l'Église, il est incontestable que tout le fond en a passé dans les définitions dogmatiques, et qu'on en doit regarder l'auteur comme le fondateur de l'anthropologie surnaturelle chrétienne. Nul théologien avant et après lui ne s'est trouvé, et dans des circonstances plus difficiles, en face de problèmes aussi ardus, ni n'a porté dans leur solution plus de pénétration et de profondeur.

TABLE ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

LUTTE DOCTRINALE CONTRE L'ARIANISME ET LE MACÉDONIANISME. L'ORTHODOXIE TRINITAIRE GRECQUE AU IVe SIÈCLE.

CHAPITRE IV

L'HÉRÉSIE CHRISTOLOGIQUE AU IVe SIÈCLE. L'APOLLINARISME.

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

LA THÉOLOGIE GRECQUE DU IVe SIÈCLE EN DEHORS DES QUESTIONS TRINITAIRES ET CHRISTOLOGIQUES.

CHAPITRE VII

LA THÉOLOGIE DE LANGUE SYRIAQUE AU IVe SIÈCLE. — APHRAATE ET SAINT ÉPHREM.

CHAPITRE VIII

LES HÉRÉSIES LATINES DU IVe SIÈCLE.

CHAPITRE IX

LA THÉOLOGIE LATINE AU IVe SIÈCLE.

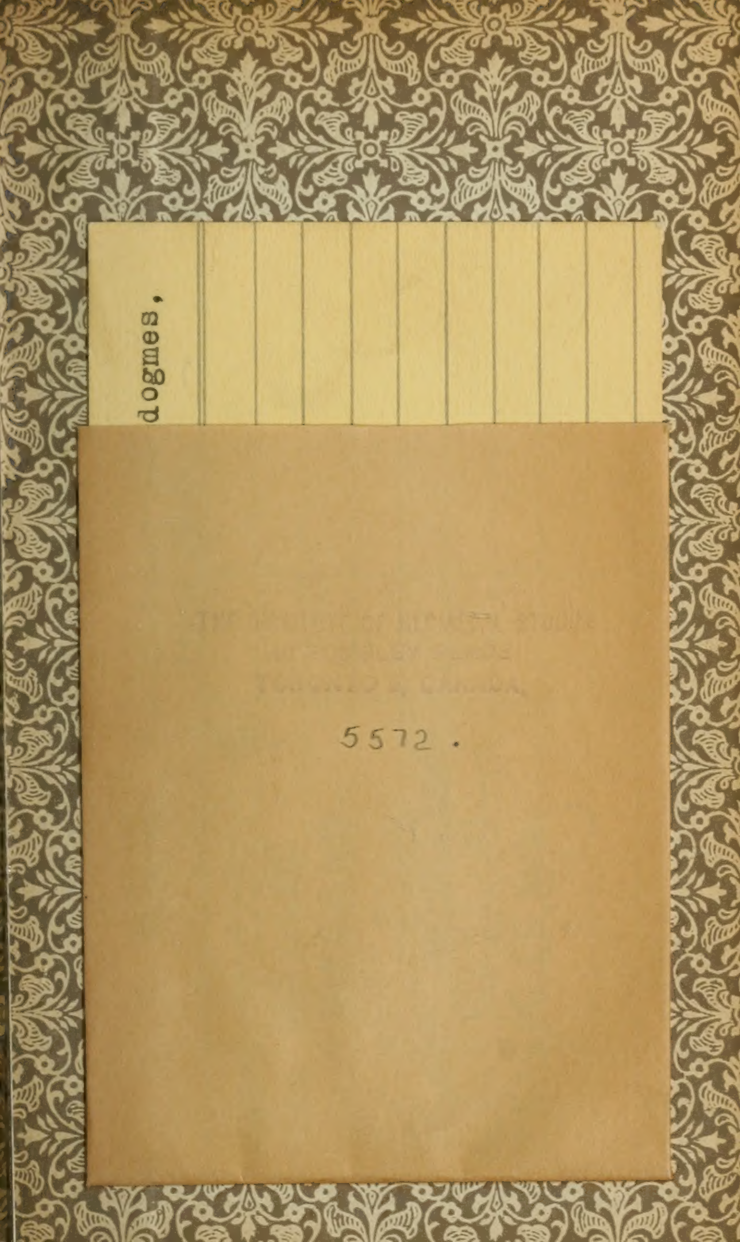
CHAPITRE X

LA THÉOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN.

CHAPITRE XI

SAINT AUGUSTIN ET LE PÉLAGIANISME.




dogmes,
5572.